HISTORIA
DE LA
IGLESIA CATÓLICA

Bajo la dirección de

JOSEF LENZENWEGER – PETER STOCKMEIER
KARL AMON – RUDOLF ZINNHOBLER

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1989

Versión castellana de ABELARDO MARTINEZ DE LAPERA, de la obra *Geschichte der katholischen Kirche*, publicada bajo la dirección de JOSEF LENZENWEGER, PETER STOCKMEIER, KARL AMON y RUDOLF ZINNHOBLER, Verlag Styria, Graz – Viena – Colonia 1986

IMPRÍMASE: Barcelona 24 de diciembre de 1987
RAMÓN DAUMAL, obispo auxiliar y vicario general

ISBN 84-254-1617-5 rústica
ISBN 84 –254-1618-3 tela

DÉPOSITO LEGAL: B. 14 055-1989

ABREVIATURAS

ACO	*Acta conciliorum oecumenicorum.*
APAW.PH	Abhandlungen der (k.) preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse.
BAC	Biblioteca de autores cristianos, Editorial Católica, Madrid 1944ss.
BS	*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche,* ed. por el Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss, Gotinga [6]1967.
CA	*Confessio augustana.*
Ccath	Corpus catholicorum, Münster 1919ss.
CCL	Corpus christianorum series latina.
CR	Corpus reformatorum, Halle-Braunschweig-Berlín 1834ss, Leipzig 1906ss.
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium.
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum.
DS	H. Denzinger-A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* Herder, Barcelona [36]1976.
Dz	H. Denzinger, *El magisterio de la Iglesia,* Herder, Barcelona [5]1967.
GCS	Griechische christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.

KLK	*Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung.*
LP	*Líber pontificalis*
Mansi	*Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio.*
MG Auct. ant.	Monumenta Germaniae historica auctores antiquissimi.
MG rer. Mer.	Monumenta Germaniae historica scriptores rerum merovingicarum.
MSA	Melanchthon, *Werke in Auswahl,* ed. por Stupperich Robert, vols. I-VII/2, Gütersloh 1951-1975.
OC	Juan Calvino, *Opera,* 59 vols. (=CR 29-87), Braunschweig -Berlín 1863-1900.
OS	Juan Calvino, *Opera selecta,* ed. por P. Barth y otros, 5 vols., Munich ^{2}1952-1963.
PG	*Patrologiae cursus completus. Series graeca* (J.-P. Migne).
PL	*Patrologiae cursus completus. Series latina* (J.-P. Migne).
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum.*
SChr	Sources chrétiennes.
SQS	Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften.
StT	Studi e testi.
WA	Martin Luther, *Werke* (edición de Weimar), 58 vols., Weimar 1833-1948.
WABr	Martin Luther, *Werke, Briefwechsel,* 15 vols., Weimar 1930-1978.
WADB	Martin Luther, *Werke, Deutsche Bibel,* 12 vols., Weimar 1906-1961.

WATr	Martin Luther, *Werke, Tischreden,* 6 vols., Weimar 1912-1921.
ZW	Huldreich Zwingli, *Sämtliche Werke,* vols. 1-14 (= CR 88-101), Berlín 1905, Leipzig 1908-1935, Zurich 1959ss.

PREFACIO

En la sesión de trabajo celebrada los días 8 y 9 de octubre de 1979 en Graz por la asociación de profesores de historia de la Iglesia en las facultades teológicas y escuelas superiores de Austria, los especialistas allí presentes no se cansaron de subrayar la necesidad de publicar una historia de la Iglesia que fuera útil para los profesores y para los alumnos. Es absolutamente preciso, se decía, poner en las manos de los estudiantes de teología un libro que les permita preparar con mayor facilidad los exámenes. Al mismo tiempo, deberá suministrar informaciones fiables a los interesados por la historia de la Iglesia.

El tiempo transcurrido desde aquel primer momento en que se habló de la necesidad de tal empresa pone de manifiesto claramente las dificultades y complicaciones que entraña la colaboración de varios autores. Para conseguir que las diversas aportaciones adquirieran la forma que han tomado fueron necesarias muchas horas de intercambios de opiniones, y sobre todo la coordinación de los moderadores.
La colaboración paciente y comprensiva permitió que la obra se viera coronada por el éxito. La armonización practicada respetó, sin embargo, en cada momento el «manuscrito» de cada uno de los colaboradores.

La editorial Styria, que tras algunas negociaciones tomó a su cargo la publicación de la obra, dio muestras de una gran paciencia y de una no menor comprensión durante todo el tiempo que requirió la preparación de este trabajo. Tenemos que expresar nuestro agradecimiento más profundo, en especial, al director, doctor Gerhard Trenkler, al doctor Hubert Konrad, y al director de la representación vienesa, Franz Hummer.

Nos sentimos profundamente agradecidos también a Hemma Grassl (Steyr) por su colaboración en la corrección de las pruebas, así como a la señora Maria Luise-Ploy, secretaria, al señor Rudolf Höfer, asistente universitario en el Instituto de historia de la Iglesia en la Facultad de teología de Graz, que confeccionó los índices finales de nombres propios y de materias. También expresamos nuestro agradecimiento al doctor Hermann Hold, asistente universitario en el Instituto de historia de la Iglesia en la Facultad de teología católica.

Los directores

INTRODUCCIÓN GENERAL

La historia de la Iglesia dirige su mirada, en primer lugar, hacia el pasado, con las numerosas formas bajo las que se presenta el cristianismo; al mismo tiempo, saca a la luz sus elementos esenciales. En la exposición se pone de manifiesto con toda claridad el indisoluble maridaje de la Iglesia con el tiempo y el espacio, con los condicionamientos de la existencia humana, que se han convertido en especial foco de atracción para el pensamiento moderno. De hecho, el hombre no comparte con ninguna otra especie el componente histórico de su vida. En esa historicidad se enclava, indudablemente su opción por la fe. Esa fe que llevó a los discípulos a seguir a Jesús de Nazaret continúa siendo vinculante como acontecimiento fundamental del principio, y representa, más allá de los elementos sociológicos, institucionales y culturales, el principio rector de la Iglesia en la historia. Sobre todo en la edad antigua, la historia eclesiástica se presenta como historia de la fe.

En nuestra exposición nos atenemos a la división, tantas veces criticada, pero mantenida, en edad antigua, media y moderna. Hubo que acompasarse a esta perspectiva en el ensamblaje de cada una de las secciones. Al estudiar cada época se tuvo en cuenta no sólo la evolución interna de la Iglesia, sino también la externa. Por eso no se pudo pasar por alto la historia de la constitución eclesial, de las órdenes, de las misiones y de la vida intraeclesial: la historia de la espiritualidad y del culto divino.

Al escribir una historia de la Iglesia somos plenamente conscientes, por lo que atañe al planteamiento científico de esta obra, de aquello que la leyenda quiso expresar con la bifacialidad opuesta de Jano, uno de cuyos rostros miraba al pasado y el otro al porvenir. Nuestro trabajo ha utilizado el método de la investigación exacta de la historia, e intenta penetrar en la *sola et plena veritas* en el sentido de las consideraciones de León XIII con motivo de la apertura del Archivo Vaticano. Pero la historia de la Iglesia es, al mismo tiempo, una disciplina teológica, pues el mensaje de Cristo constituye el punto de orientación para el historiador de la Iglesia. Continúa gozando de importancia decisiva la correspondencia o distanciamiento respecto de ese gran programa contenido en la predicación de Jesús. Por eso, la historia de la Iglesia mantiene su puesto de honor en el concierto de las disciplinas teológicas. Junto con el Nuevo Testamento, ella integra las «ciencias fundamentales» de la teología, de las que se pueden y deben

extraer siempre nuevos conocimientos para la *Ecclesia semper reformanda.* Debemos tener muy presente este hecho al comparar el mensaje originario y la vida de la Iglesia. Sin la historia de la Iglesia, la dogmática y la teología moral resultan estériles, pues también las aseveraciones y respuestas de éstas caen bajo los condicionamientos de la historia.

Todo esto hace que la historia de la Iglesia no pueda contentarse con el objetivo de responder a una finalidad apologética. *Veritas liberabit vos.* Tampoco podrá limitarse a presentar cada uno de los acontecimientos históricos como acción de Dios o como juicio divino. Esto rebasaría la posibilidad del historiador de la Iglesia. No es posible meter a la fuerza la historia de la Iglesia en un esquema histórico-salvífico. En ese terreno sólo caben suposiciones, como indicó ya Tomás de Aquino *(Supra IV libri Sententiarum* 43, 3, 2 ad 3). También una fundamentación acrítica de esta disciplina sobre importantes metáforas aplicadas a la Iglesia, tales como «pueblo de Dios» o «cuerpo de Cristo», costreñirían de forma inadecuada la contemplación de la historia.

Es claro que la historia de la Iglesia tiene que compaginar, en juego dialéctico, los hechos objetivos y la interpretación histórico-subjetiva que de esos mismos acontecimientos sugiere la fe.

Al mismo tiempo, se deberá percibir con toda claridad el esfuerzo por detectar las fuerzas que operan tras los sucesos y las apariencias.

El esfuerzo por alcanzar la objetividad deberá evitar toda parcialidad. Hoy somos plenamente conscientes de que la historia de la Iglesia católica no es un caminar de triunfo en triunfo, pero tampoco un interminable rosario de escándalos. Sí, nuestra Iglesia es simultáneamente una *Ecclesia sanctorum et peccatorum.* Es la Iglesia que avanza por los dilatados y polvorientos caminos de la historia en medio de numerosas exteriorizaciones y contrariedades internas. Pero algo aparece también con claridad: la fe en Jesús de Nazaret ha sido siempre el fundamento común de todas las Iglesias cristianas. También fuera de la Iglesia católica «se encuentran muchos elementos de santidad y verdad que, como bienes propios de la Iglesia de Cristo, impelen hacia la unidad católica» (Vaticano II, *Lumen gentium* I, 8). Naturalmente, en una presentación histórica de la Iglesia católica no siempre es posible hacer una exposición adecuada del contenido de tal realidad.

Sin duda, nuestra obra quiere ser una aportación a la preocupación ecuménica, aunque el objetivo primero es una exposición de la historia de la Iglesia católica. Esta se presenta en la edad antigua como la historia del cristianismo en toda su amplitud. Ya Ignacio de Antioquía (*Esmirn.* 8, 2) suministró el horizonte para una contemplación de tales vuelos. Los autores que han participado en la obra que tenemos entre manos han sido plenamente conscientes de esta visión fundamental. Era patente la necesidad de evitar todo tipo de polémica carente de objetividad.

Puesto que se trata, sobre todo, de un manual para estudiantes universitarios, así como para los seglares y sacerdotes interesados por el tema, se presupone el conocimiento de la historia universal. La amplia bibliografía que se ofrece en cada sección permite profundizar aún más en las respectivas cuestiones.

EDAD ANTIGUA

Por Peter Stockmeier

INTRODUCCIÓN

La historia de la Iglesia se remonta a Jesús de Nazaret, quien, con sus obras y palabras, llevó a los hombres a la fe y a la comunión en la fe. Efectivamente, cada uno de los autores de los Evangelios del Nuevo Testamento ofrece un testimonio inconfundiblemente personal y peculiar de Jesús. Sin embargo, y a pesar de todas las diferencias en cuanto a los detalles, todos ellos presuponen que Jesús es el fundamento de su fe y, por consiguiente, el fundador de la Iglesia. Esta fe de los discípulos no separó la figura de Jesús de la historia de Israel. Por el contrario, se vio en ésta la clave para entender la misión de Jesús. Con ello, la fe en Jesús de Nazaret lograba su alcance universal, su cualidad eclesial por encima del ámbito individual. Para la Iglesia de los primeros tiempos, la demostración de este vínculo entre Israel y Jesús constituyó una tarea fundamental. Al hacer patente tal conexión, aquella Iglesia dejaba constancia de su propio enclave en la historia. A esta situación única se sumó en seguida la confrontación de los creyentes con el entorno religioso. Al mismo tiempo, la afirmación de la fe exigía una mayor clarificación de su contenido. Y ahí se resquebrajó la unidad de los cristianos.

Es habitual compendiar la historia del cristianismo primitivo bajo el concepto de edad antigua. Esta expresión, tomada de la historia universal, comprende el lapso de tiempo que va desde el origen de la Iglesia en Jesús de Nazaret hasta lo que se conoce por edad media. La fijación de ese período se basa en los primeros tiempos de la historia de la Iglesia, pero también en su decurso paralelo y simultáneo al de la tardía historia del Imperio romano, iniciado por Augusto (27 a.C. - 14 d.C.) arrancando de las tradiciones de la República. Es frecuente también caracterizar la última fase de la época grecorromana como antigüedad tardía, cuyo comienzo está ligado a aquella concentración de derechos imperiales a costa del senado tal como se configuró, tras algunos intentos anteriores, en tiempos de Diocleciano (284-305). Mientras que en tiempos de Augusto se llegó a una pacificación del Imperio romano que Virgilio († 19 a.C.) ensalzó como nueva «edad de oro», en el discurso sobre la antigüedad tardía se perciben las tonalidades del ocaso o de la decadencia, un juicio al que, en la historiografía de la Iglesia, se contrapone de forma mecánica y frecuente el auge del cristianismo.

Efectivamente, en tiempos del emperador Augusto, la soberanía romana había desbordado el área del Mediterráneo y había allanado el camino al intercambio de las culturas. En el norte, la ocupación de las comarcas alpinas hasta el Danubio en el año 15 a.C. fijó la frontera del imperio en el Rin, cuando se dieron, finalmente, por fracasadas las campañas contra la Germania libre. La conquista de Armenia y, sobre todo, el

arreglo con los partos (20 a.C.) crearon, al menos de forma provisional, la estabilidad política en Oriente. Con la conquista de Egipto por Roma se redondeó un imperio universal que se extendía desde Britania hasta el Sahara, desde el Atlántico hasta el Éufrates. Este imponente espacio geopolítico fue considerado como la tierra habitada, como *oikumene (orbis terrarum),* que estaba sometida a la soberanía romana por voluntad de los dioses. Según la información recogida en el Nuevo Testamento (Mt 24,14), debía proclamarse el evangelio en toda la *oikumene.* Tenemos aquí un hilo conductor de carácter universalista que subyace ya en el discurso sobre la catolicidad de la Iglesia. Centro de aquel Estado compuesto por una gran diversidad de pueblos era Roma, a la que los cristianos criticaron en un principio llamándola Babilonia (1Pe 5,13) por su impresionante magnificencia, pero que más tarde, cambiadas las circunstancias, considerarían como *caput mundi.*

A pesar de estar asegurada la paz, el creciente bienestar del Imperio romano no favoreció por igual a todas las capas sociales, aunque la esclavitud perdió importancia económica durante la época de los césares. Las dificultades económicas y las cargas militares gravaron con fuerza creciente el entramado social de aquella sociedad dividida en estados claramente definidos. La vida cultural, abierta en los teatros a amplios círculos de población, se enraizaba en las tradiciones jurídicas del romanismo y en las corrientes intelectuales del helenismo, que desde los tiempos de Alejandro Magno (336-323 a.C), había erigido el arte y la filosofía de Grecia en norma universal.

En el terreno de la religión, cuya práctica garantizaba, en opinión de los romanos, grandeza y poder al imperio, el emperador Augusto se arrogó el título y los cometidos de *Pontifex maximus,* dando validez plena a la función político-social del culto. El subsiguiente culto del soberano centró tal religiosidad en el Emperador, con lo que el formalismo de esa religiosidad preparó el camino a la superstición y a los orientales cultos mistéricos.

En el entramado de este mundo político, cultural y religioso al que se suele designar de forma sumaria también como antigüedad se llevó a cabo la proclamación del evangelio. Pero la predicación de éste desbordó ya en aquella época los límites del Imperio romano. Naturalmente, el contacto con la vitalidad del Imperio romano dejó su impronta en el cristianismo primitivo. No olvidemos que la idea del imperio siguió viva en la historia a pesar del desmoronamiento del Imperio romano de Occidente (476 d.C).

I

DE LA COMUNIDAD DE FE A LA IGLESIA

La actuación histórica de Jesús, su muerte en la cruz y su resurrección constituyeron el eje del movimiento cristiano, que interpretó la actuación salvífica de Dios desde la vivencia de la elevación de Jesús y del envío del Espíritu. La historia de Israel sirvió de trasfondo. Así, el seguimiento de la fe en Jesús, el *Kyrios* y Mesías (Act 2,36), condujo a la afirmación de un nuevo y escatológico Israel. Convencida de vivir ya en los últimos tiempos (2Pe 3,3), la comunidad de los creyentes en Cristo esperaba la venida del reino de Dios en la envoltura de acontecimientos apocalípticos. La espera de la venida inmediata caracterizó la vida de la comunidad primitiva, y privó casi por completo de espacio a la idea de una Iglesia en la historia. Pero, con el aplazamiento de la parusía, se experimentó la perduración de esta Iglesia en el tiempo, hasta llegar a convertirse en respuesta a la llamada de Jesús (Mc 1,15) a la fe.

§ 1

La comunidad primitiva de Jerusalén

Las noticias de apariciones del Resucitado en Galilea (Mc 14,28; 16,7) indican que Jesús tuvo allí muchos seguidores. Pero según los Hechos de los apóstoles, Jerusalén, donde se había completado la obra salvífica de Cristo, se convirtió en el centro del nuevo movimiento de los seguidores de Jesús. La tradición religiosa de esta ciudad, las rivalidades entre fariseos y saduceos, pero también el rasgo escatológico del grupo de ascetas de Qumrán, crearon aquella atmósfera que ejerció una influencia permanente en el movimiento que desembocará en la Iglesia. Tras la catástrofe del Gólgota, se reunió aquí la dispersa muchedumbre de los discípulos de Jesús; y, al completar el círculo de los doce (Act 1,15-26), expresó su esperanza en la reunión escatológica de Israel. La historia del pueblo de Dios del Antiguo Testamento aparece así como el trasfondo de la comunidad de Jesús, que entonces comenzó a recorrer el camino a la historia.

a) *Ampliación del círculo de los discípulos*

Con el acontecimiento de Pentecostés (Act 2,1-13), la nueva comunidad de fe se manifestó públicamente. Con motivo del discurso de Pedro (Act 2,14-36) el número de los creyentes experimentó un

crecimiento espectacular (Act 2,37-42). Naturalmente, los números que se recogen en los Hechos de los apóstoles (por ejemplo, en Act 4,4) no persiguen una finalidad estadística, sino que pretenden expresar de forma plástica la actividad de Dios. La proclamación de Jesús como Mesías iba destinada en primer lugar a Israel, el pueblo de la esperanza salvífica escatológica. La ansiosa espera de un pronto retorno del Señor exaltado, incrementada por el cambio experimentado en la suerte de Jesús, se exteriorizaba en el empeño por atraer de manera especial a los israelitas a la fe en Jesús, el Mesías. La aplicación de diversos títulos honoríficos a Jesús, por ejemplo el de Hijo del hombre, indica con claridad que la fe en Jesús se concretó en una considerable diversidad de formas, y permite sacar la conclusión de que existieron grupos de creyentes sobre quienes las circunstancias ejercieron su influencia.

b) *Perfiles de la comunidad*

En contraposición con la separatista comunidad de Qumrán, la de los creyentes en Cristo siguió ligada a Israel al principio, a pesar de que, como grupo religioso, aparecía como una *hairesis* o corriente especial en el entorno judío. De hecho, se mantuvo obediente a la Ley de Moisés y al templo, de forma que, externamente, no se percibía ruptura alguna. Por otra parte, afirmaba con enfática rotundidad que sólo en Jesús de Nazaret hay salvación para el hombre (Act 4,12). Concuerda con esto la descripción que se hace de la primera comunidad en los Hechos de los apóstoles. Se dice en este libro que los creyentes «acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones» (Act 2,42). Como los escribas interpretaban la Ley con valor vinculante, así los apóstoles proclamaban la actuación salvífica de Jesús a la luz del acontecimiento pascual. De esa manera, los apóstoles acuñaron aquellas expresiones con carácter de fórmula que son consideradas como células germinales de la tradición y de la futura Sagrada Escritura.

Los elementos del culto cristiano primitivo, a los que precedía el bautismo como rito de recepción (Act 2,38; Mc 16,16), exponen de forma gráfica la conexión con la tradición judía recibida, aunque ya se destaca ahí lo nuevo. Como se sabe, con la *fracción del pan* abría el padre de familia la comida en el judaísmo, y esta palabra servía ahora como señal para la celebración de la comida de los creyentes. Evidentemente, Pablo hablaba en sentido eucarístico del «pan que partimos» (1Cor 10,16); y en su descripción de la «cena del Señor» aludía a una tradición del Señor (1Cor 11,23). Esta comida «sacra» no se limitaba a recoger la tradición de la comunidad de mesa con el Jesús histórico sino que al mismo tiempo era un memorial en el sentido de los relatos de la institución (Mt 26,26-28 par.), al que precedía, según el testimonio de la *Didakhe* (9s), una comida de

satisfacción del apetito (*agape).* Al parecer, se reunían por casas y se realizaba así la Iglesia en comunidades domésticas. La antigua invocación *Marana-tha* (1Cor 16,22; *Didakhe* 10,6; Ap 22,20), que significa: «¡Ven, Señor nuestro!» testimonia la fe en la venida del Señor en la eucaristía, y también la fe en la parusía inminente. Se practicaba según la manera acostumbrada la lectura de la Escritura, los salmos y las oraciones, creándose así el marco fundamental de la liturgia. La comunión *(koinonia)* del culto se practicaba también, según las informaciones de los Hechos de los apóstoles, en todo el entramado de la vida de la comunidad primitiva, incluso fuera de los momentos de culto. «Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno» (Act 2,44s). Sobre la base de la fe común se agudizó la conciencia de la responsabilidad recíproca, y la necesidad se convirtió en norte y guía entre los hermanos en la fe. Es difícil que todo esto se concretara en una comunidad colectiva de bienes, como en los esenios de Qumrán. Se trataba, más bien, de un reparto voluntario o radical en favor de los pobres, cuyo número se había incrementado principalmente debido a la afluencia de creyentes de Galilea (cf. Act 1,11; 2,7). Compartiendo el entusiasmo y poniendo la mirada en la esperada parusía de Cristo, «la multitud (comunidad) de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma» (Act 4,32).

c) *El ordenamiento de la comunidad*

La referencia destacadísima a la fe de la comunidad primitiva no oscurece, sin embargo, el hecho de su ordenamiento. La utilización de conceptos tomados del derecho constitucional, conceptos tales como *topos* (Act 1,25) o *kleros* (Act 1,17; 1Pe 5,3) ilumina una evidencia que apunta de forma inequívoca a una comunidad ensamblada, tal como sucedía ya en la sinagoga judía. Por otro lado, los creyentes se sentían obligados por el ejemplo de Jesús, y entendían cada uno de los oficios como servicio (cf. Mc 9,35; 10,43s).

Llamados por el Señor mismo, los doce, con Pedro a la cabeza, ejercían el poder de jurisdicción en la comunidad primitiva. Como primer testigo del acontecimiento pascual, Pedro aparecía como el responsable entre los hermanos, por ejemplo en la elección de Matías (Act 1,15-26) y en la venida del Espíritu (Act 2,14-41). De él partió la iniciativa a emprender la misión entre los judíos de Palestina (Gál 2,8) y también entre los gentiles (Act 10,1-11,18), una evolución que probablemente intranquilizó a las autoridades judías y llevó a éstas a tomar las primeras medidas coactivas contra los apóstoles (Act 4,1-22; 5,17-42). Pedro era considerado como la autoridad suprema de la primitiva comunidad de Jerusalén. Según Gál 1,18 también Pablo reconocía esa autoridad. La actividad del primero

entre los apóstoles, cuyo campo de trabajo desbordó pronto los límites de Jerusalén, se desarrolló en Jerusalén según algunas noticias durante doce años. La conducta de Herodes Agripa I (37-44), favorito de Roma, quien hizo decapitar a Santiago, uno de los Zebedeos, el año 41, trajo consigo también la detención de Pedro, quien, liberado de forma milagrosa de la cárcel, se dirigió «a otro lugar» (Act 12,17).

Por aquellos días, la dirección de la comunidad de Jerusalén había pasado a ser responsabilidad de Santiago, el hermano del Señor, quien gozó de gran prestigio desde un principio por su parentesco con la familia de Jesús. Su fidelidad a la Ley de Moisés evitó quizás que las autoridades judías lanzaran un ataque definitivo a la comunidad de los creyentes. Pablo, que le había visto en su primera visita, según Gál 1,19, se encontró de nuevo con él como enviado de la comunidad antioquena en las negociaciones sobre la misión de los gentiles, juntamente con Pedro y con Juan. A estas tres columnas (Gál 2,9) asistía en la dirección de la comunidad de Jerusalén un colegio de presbíteros (Act 11,30; 15,2; 20,17), siguiendo el ejemplo de la constitución sinagogal. Desde la retirada del círculo de los doce, competían a los ancianos tareas de organización que incluían la preocupación por los que se encontraban en apuros (cf. 1Pe 5,1-4; Sant 5,14). Por lo demás, se hacía participar a toda la comunidad en la toma de decisiones. Así se actuó, por ejemplo, en la designación de los siete (Act 6,2-5) o en la disputa sobre la misión entre los gentiles (Act 15,22; cf. Gál 2,9). No se produjo conflicto alguno acerca de la competencia en cuestiones de dirección, como lo demuestra claramente la unanimidad en las conclusiones.

d) *Los helenistas*

Junto a los hebreos que hablaban arameo, había en Jerusalén creyentes de lengua griega, los llamados helenistas. Un motivo banal, la menor asistencia a sus viudas en las atenciones de cada día (Act 6,1), dio pie a una serie de quejas que se solucionaron de forma espontánea con la designación de siete varones. El conflicto en cuestión puso al descubierto, sin duda, cuestiones fundamentales, pues estos creyentes que habían venido de círculos de la sinagoga de la diáspora trataban de que la misión desbordara los confines de Israel. Con el ejemplo de Esteban, que dejó de reconocer el templo como lugar de la salvación (Act 6,13s), se hizo patente la diferencia con los hebreos. Desaparecía así el fundamento teológico para vincular la salvación escatológica con Jerusalén. La designación de los siete, todos con nombres griegos, para cuidar de los helenistas se llevó a cabo sin sometimiento a los ancianos. Los siete representaban, más bien, a aquellos creyentes que, como judíos helenizados, respetaban la señal de la circuncisión, pero desbordaron los confines de Israel en su proclamación

del evangelio. La persecución que arreció tras el martirio de Esteban rompió este círculo, que debió escapar de Jerusalén.

La comunidad primitiva no ofrecía, pues, una imagen unitaria, en contra de lo que algunos movimientos reformadores pretendieron idealizar en tiempos posteriores. Provenientes de diversos ambientes sociológicos, los primeros creyentes acogieron el mensaje de Jesús en consonancia con sus respectivas concepciones religiosas. Por eso se produjeron muy pronto conflictos, sobre todo en la valoración del templo y de la ley. Para responder a los problemas que surgían y para atender las tareas evidentes se creó, además del círculo de los doce, los oficios necesarios en la comunidad. Pero estos oficios no excluían la necesidad de que todos los creyentes participaran en la toma de decisiones importantes para la comunidad. En la espera de la parusía, la comunidad primitiva irradiaba un fuerte dinamismo que dio alas, sobre todo, a su predicación misionera, al tiempo que tradujo el conflicto con el judaísmo en una predicación universal.

e) *El aislamiento del cristianismo judío*

Cuando el llamado concilio de los apóstoles (hacia el año 48-49) reconoció la posibilidad de una fe desligada de la Ley se inició el aislamiento creciente de los hebreos en Jerusalén. Bajo la dirección de Santiago, el hermano del Señor, permanecieron fieles a la tradición judía, y siguieron ligados así en cierta manera a Israel incluso sociológicamente. Estos creyentes de observancia judía llevaron el mensaje de Cristo al Oriente de habla aramea, y nacieron allí comunidades con estructura propia, que perduraron durante mucho tiempo a pesar de la influencia de corrientes sincretistas. Pero el prestigio de que gozaba Santiago el Justo no pudo evitar el conflicto con la autoridad religiosa del judaísmo. Las maquinaciones del sumo sacerdote Anás consiguieron que, el año 62, Santiago fuera arrojado del pináculo del templo por dar testimonio de la mesianidad de Jesús[1]. Esta experiencia tuvo mucho que ver con la actitud que adoptó la comunidad cristiana de Jerusalén respecto del levantamiento contra la ocupación romana. Pensó que no le afectaba, y emigró casi por completo a la región situada al este del Jordán[2]. Probablemente guardan relación con este hecho las informaciones que hablan de la estancia del apóstol Juan en Éfeso y del evangelista Felipe con sus cuatro hijas, dotadas de dones proféticos, en Hierápolis[3] (Act 21,9). Una parte de la comunidad consideró la toma de Jerusalén el año 70 como juicio de Dios, y retornó de nuevo a su patria desolada. Naturalmente, las tensiones con el judaísmo se

---

[1] Hegesipo en Eusebio, *Hist. eccl.* II, 23,18 (GCS 9,1,170).
[2] Eusebio, *Hist. eccl.* III, 5,3 (GCS 9,1,196, trad. cast. en BAC 349 y 350).
[3] Ibíd. III, 31,4 (GCS 9,1,264-266).

agudizaron en el período siguiente, como lo demuestra la inclusión de los nazarenos en la fórmula de maldición sobre los *minim* (heréticos), hacia el año 90, así como el distanciamiento del fariseísmo ortodoxo respecto del texto griego de los Setenta, que entre tanto se había convertido en Sagrada Escritura de las comunidades de habla griega.

Tras la muerte de Santiago, un primo de Jesús, Simón Bar Klopas, se hizo cargo de la dirección de la comunidad de Jerusalén, y preservó la conexión con el origen. El principio del derecho de sucesión asignó a los parientes de Jesús un papel destacado, pero no consiguió sortear los peligros. Orientaciones contrapuestas de signo nomista y sincretista introdujeron pronto las divisiones en el cristianismo judío. Grupos heterodoxos de ese cuño se formaron sobre todo en la región al oriente del Jordán, donde bajo la designación de ebionitas —es decir, pobres— creyentes observantes de la Ley reconocieron a Jesús como un simple profeta; los llamados eleasaítas se apoyaban en las propias revelaciones de su fundador. En las sectas bautistas, sobre todo entre los mandeos, se contraponía a Juan el Bautista con el «mentiroso» Jesús, distanciándose así tanto de los judíos como de los creyentes en Cristo. Se ha apuntado atinadamente que en esta maraña de corrientes religiosas hay que buscar las raíces del gnosticismo;

Para el cristianismo judío, Jerusalén perdió definitivamente toda su importancia cuando, como consecuencia del aplastamiento de la sublevación de Bar-Kochba (132-135), la ciudad se convirtió en una colonia romana *Aelia Capitolina.* Se prohibió bajo pena de muerte que los judíos residieran en ella, aunque tal prohibición no alcanzaba a los creyentes venidos de la gentilidad, quienes fundaron allí inmediatamente una nueva comunidad. Recluidos en la región situada al este del Jordán, los cristianos judíos desarrollaron actividades misioneras, como lo demuestra el *Diálogo entre Jasón y Papisco sobre Cristo,* escrito hacia el año 140. Pero la falta de contacto con las comunidades formadas por cristianos venidos de la gentilidad agudizó el aislamiento, a pesar de las resonancias que encontramos en la obra *Kerygmata Petrou,* escrita hacia el año 170. Así, sus restos «sectarios» terminaron por disolverse o desembocaron en nuevas corrientes, por ejemplo, el maniqueísmo.

§2

La propagación del cristianismo

El impulso para la misión cristiana partió de la actuación de Jesús mismo, quien se sirvió de las parábolas del banquete (Mt 22,1-14; Lc 14,15-24) para hacer tomar conciencia de la urgencia escatológica de su mensaje de salvación. Bajo la impresión del acontecimiento de Cristo, los

discípulos hicieron propaganda, como apóstoles y evangelistas, a favor de la salvación escatológica, que ellos creían llegada en Jesús de Nazaret. A decir verdad, los creyentes se resistían un tanto a admitir en la realidad la universalidad del mensaje de salvación tal como se plasmó en el mandato de misionar recogido en Mt 28,19s.

El reconocimiento de un cristianismo libre de la Ley (Act 15,1-35) hizo posible finalmente que se traspasaran las fronteras del pueblo de Israel, y abrió a la misión las puertas del mundo antiguo. Por los caminos del comercio general, los predicadores de la fe, en su mayoría anónimos, llegaron a los hombres que vivían en las ciudades, y trataron de utilizar las comunidades de la diáspora judía como puente.

La lengua común *(koine)* favorecía una cultura unitaria en toda la cuenca del Mediterráneo, que estaba sometida por lazos político-militares al poder de Roma *(pax romana).* La era del helenismo había conducido así a un intercambio de corrientes culturales, en cuya estela no sólo se afirmaba un rasgo de universalidad, sino que, al mismo tiempo, los cultos mistéricos orientales flexibilizaban el marco jurídico de la religiosidad romana.

El evangelio no penetró, pues, en un vacío religioso, sino que entró en competencia con un sistema politeísta cuyo reconocimiento en el sacrificio garantizaba, según la opinión de los romanos, el bienestar del Imperio *(salus publica).* Por otra parte, a la religiosidad practicada con cierto recelo correspondía un ansia de redención que facilitaba en gran medida la aceptación del evangelio. Pero, si el mensaje bíblico de Jesús de Nazaret como Mesías era fácil de entender para los oyentes del entorno viejotestamentario, el paso de la predicación misionera al ámbito cultural grecorromano impuso la necesidad de llevar a cabo una traducción de sus expresiones y afirmaciones a este nuevo ambiente cultural. En esta tarea, el monoteísmo de Israel no sólo fijaba unas condiciones marco distintas que el politeísmo del mundo helenista, sino que, frente al horizonte mental del pensamiento hebreo, fue preciso tener en cuenta la mentalidad de los oyentes que provenían del paganismo. Esto llevó de forma inevitable a una helenización o romanización del cristianismo.

a) *El cristianismo judío y su propagación*

Aunque las fuentes que se refieren de alguna manera a la propagación del cristianismo judío son escasas, la imagen de los Hechos de los apóstoles, orientada hacia Occidente, tampoco nos ofrece muchos datos sobre la propagación del cristianismo. La comunidad primitiva de Jerusalén consideró la universalidad del mensaje de salvación de Cristo como ofrecimiento a la totalidad de Israel, y, aunque se resquebrajó pronto tal

concepción, la mencionada comunidad delimitó su predicación a esta frontera étnico-religiosa.

Según noticias posteriores, surgieron comunidades cristianas en las regiones orientales de Adiabene y de Osrhoene. Junto a Tomás, al que Eusebio[4] presenta como apóstol de los partos, aparecen nombres de misioneros tales como Addai (¿Tadeo?) y el de su discípulo Mari. Obras apócrifas tales como los *Salmos de Tomás y* las *Odas de Salomón* provienen de ese entorno y tienen un carácter judeocristiano indiscutible. La supuesta correspondencia epistolar del rey Abgar de Edesa con Jesús[5] refleja, sin duda, una temprana difusión del cristianismo en Oriente, propagación que tal vez llegó incluso a la India[6]. Por lo demás, los orígenes del cristianismo en Egipto apuntan también hacia Jerusalén, pues trozos de un *Evangelio de los egipcios,* conocido allí, así como de un *Evangelio de los hebreos,* contienen resonancias del cristianismo judío.

b) *La actividad misionera de Pablo*

Entre los proclamadores del evangelio, llevado a través de las provincias del Imperio romano por misioneros de nombre desconocido, sobresale Saulo-Pablo, oriundo de Tarso, quien, tras su conversión (Act 9,3-18), fue ganado por Bernabé para la tarea de colaborar entre los fieles de Antioquía (Act 11,25s). Precisamente en esta gran ciudad helenista tomó aquella forma libre de la Ley la vida de fe. Precisamente allí emergió la forma de vida cristiana que entraría en conflicto con la comunidad primitiva de Jerusalén y que terminaría por imponerse y acuñaría la futura Iglesia de los gentiles.

De la comunidad cristianogentil de Antioquía nació la iniciativa de que Pablo y Bernabé se dedicaran a la obra de la misión. Y la convicción de la inminencia del fin del mundo incrementó la urgencia de la proclamación universal de la fe (cf. Mt 10,23). El primer viaje misionero (Act 13,1-14,28) llevó a ambos, entre los años 44 y 48, a Asia Menor pasando por Chipre, desde Panfilia hasta el sur de Galacia. Siguiendo la instrucción según la cual había que predicar la palabra de Dios primero a los judíos (Act 13,46s), Pablo y Bernabé se presentaban en las sinagogas de las ciudades respectivas, pero eran escuchados sobre todo por los gentiles (cf. Act 14,27).

Sin embargo, con la renuncia a la circuncisión se cocía un conflicto grave relacionado con la validez de la Ley (Act 15,1-5). Finalmente se aclararía esta cuestión en una reunión celebrada en Jerusalén hacia el año 48-49, el llamado concilio de los apóstoles. La predicación de Pablo y

---

[4] Ibíd. III, 1,1.
[5] Ibíd. I, 13,1-22. 6. C.f. ibíd. V. 10.3.
[6] Cf. Ibíd.. V, 10,3.

Bernabé afirmaba que los cristianos venidos de la gentilidad nada tenían que ver con la Ley mosaica. Por otra parte, Santiago impuso en sus cláusulas que los cristianos provenientes del paganismo se abstuvieran de lo que había sido contaminado por los ídolos, de la impureza, de los animales estrangulados y de la sangre (Act 15; Gál 2,1-10). En la segunda fase de su actividad misionera, Pablo visitó de nuevo las comunidades de Asia Menor, hasta que, inspirado por una visión, pasó a Macedonia (Act 15,36-18,22).

Tras una breve estancia intermedia en Palestina, Éfeso terminó por convertirse en el centro de su misión desde el año 53 al 57. Éfeso era la ciudad de Artemisa, y el cristianismo de corte judaizante había echado raíces ya allí. A pesar de algunas dificultades, por ejemplo con los orfebres (Act 19,21-40), Pablo consiguió abrirse paso en aquel ambiente religioso. Y cuidó con sus cartas la salud espiritual de las comunidades existentes. Se adentró más en Grecia y confió a la comunidad romana de Corinto su intención de viajar a Occidente, concretamente hasta España, puesto que ya no tenía campo de trabajo en Oriente (Rom 15,23s). Sin embargo, Pablo retornó primero a Jerusalén para llevar una colecta (cf. Gál 2,10; Rom 15,26) para la comunidad de aquella ciudad. Entonces se produjeron confrontaciones con los judíos. Como consecuencia de todo aquel revuelo, Pablo fue encarcelado. Tras dos años de prisión, fue trasladado a Roma (año 61). La libertad de movimientos de que gozaba en la capital del Imperio permitieron a Pablo proseguir su trabajo misionero, pero no pudo viajar a sus comunidades. Finalmente, según una antigua tradición cristiana, padeció el martirio durante la persecución que tuvo lugar en tiempos del emperador Nerón (hacia el año 64).

c) *El ámbito de la misión de Pedro*

Como primer testigo de la fe pascual, Pedro tuvo al principio a su cargo la dirección de la comunidad primitiva de Jerusalén. Sin duda comenzó muy pronto a misionar entre los judíos. En todo caso, Pablo justificaba su propio envío mediante la comparación con Pedro, al que se le había confiado la evangelización de los «circuncisos» (Gál 2,7). Pero, según el relato de la conversión del centurión Cornelio (Act 10,1-11,18), el llamamiento del primer apóstol a predicar entre los gentiles rompió aquella primera delimitación e hizo tomar conciencia del significado que encerraba para la Iglesia universal. Existían buenas razones para relacionar la formulación definitiva de la promesa de Jesús acerca del fundamento roqueño de la Iglesia (Mt 16,17-19) con este papel universal de Pedro, aunque con su conducta se expuso a la crítica de los judeocristianos (Act 11,3) y a las protestas de Pablo (Gál 2,11-21).

Tenemos escasos puntos de apoyo para hablar de la actividad misionera de Pedro (cf. 1Cor 9,5) fuera de Palestina. Noticias muy antiguas nos hablan de la erección del episcopado en Antioquía[7]. La existencia de un partido de Cefas en Corinto (1Cor 1,12; 3,22) parece presuponer una estancia del apóstol en la ciudad; también el saludo de la primera carta de Pedro «a los que viven como extranjeros en la dispersión: en el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia, elegidos» (1Pe 1,1) refleja tal vez su actividad apostólica. Numerosos escritos apócrifos que llevan el nombre de Pedro, como las *Homilías de Pedro* en los escritos pseudoclementinos, el *Evangelio de Pedro,* así como el *Apocalipsis de Pedro,* confirman una predicación misionera del apóstol, aunque resulta casi imposible rastrear los hitos concretos de sus correrías apostólicas.

Sin embargo, la comunidad cristiana de Roma desarrolló una clara conciencia petrina. Y es curioso que no existan testimonios inmediatos acerca de una estancia del primer apóstol en Roma. Sin duda, creyentes desconocidos llevaron el mensaje cristiano a la capital del Imperio, y consiguieron allí los primeros adeptos entre los judíos residentes en Roma. Una escueta noticia de Suetonio[8], según la cual algunos judíos fueron expulsados de Roma a causa de tumultos permanentes por instigación de un tal Cresto *(impulsore Chresto),* alude ciertamente a discusiones sobre la mesianidad de Jesús, de forma que es posible pensar que —en el año 49, fecha del edicto— existía ya una comunidad judeocristiana que se había abierto a los gentiles. Quizá la importancia de Roma como capital del Imperio fue lo que atrajo a Pedro. De cualquier manera, numerosos testimonios indirectos excluyen toda duda razonable sobre su estancia y martirio en Roma.

Entre los testimonios literarios, el anuncio de la muerte recogido en Jn 21,18s delata un conocimiento del acontecimiento desplazado al futuro. Y también 1Pe 5,13 presupone en forma pseudónima una estancia del primer apóstol en Roma. Por otro lado, precisamente la tradición de Marcos y de su Evangelio confirma que Pedro predicó el mensaje de Cristo en Roma[9]. Entre las fuentes extracanónicas cabe señalar un escrito de la comunidad romana a Corinto. En él se menciona al apóstol Pedro como ejemplo de trabajo y testimonio pacientes de una calidad incomparable[10]. Tenemos, pues, ahí una alusión que, considerada a la luz de Tácito, *Ann.* XV, 44, presupone el conocimiento de la muerte del apóstol durante la persecución de Nerón. Como el escrito de Ignacio, obispo de Antioquía, a los romanos[11] indica una relación de proximidad, la llamada *Ascensión de*

---

[7] Orígenes, *Hom. 6,4 in Lucam;* LP I *Petrus.*
[8] *Vita Claud.,* 25.
[9] Cf. Eusebio, *Hist. eccl.* II, 15,2.
[10] 1*Clem.* 5,1-4; 6,ls (trad. cast. en *Padres apostólicos,* BAC 65, p. 99ss).
[11] Ignacio, *Rom.* 4,3 (trad. cast. en *Padres apostólicos,* BAC 65, p. 474ss)

Isaías (hacia el año 100) insinúa en estilo profético la muerte de Pedro, al igual que un fragmento de un *Apocalipsis de Pedro* (principios del siglo II). La convicción de la presencia del primer apóstol en Roma se hizo cada vez más consistente y quedó recogida en otros testimonios. De éstos, las listas de obispos[12] tienen tanta significación como la alusión de Porfirio a su crucifixión[13]. Por lo demás, la habitual mención conjunta de Pedro y Pablo, a pesar de las diferencias, habla de una presencia común en la capital del Imperio. El cristianismo de los primeros siglos jamás dudó de este hecho.

Las excavaciones practicadas en la Basílica de San Pedro han aportado nuevos puntos de vista a la prueba histórica. Al hilo de estos trabajos, mereció atención creciente una discusión que tuvo lugar en tiempos del papa Ceferino (199-217), en la que el presbítero romano Gayo respondía de la siguiente manera a la fundamentación de la pretensión montanista: «Yo puedo mostrar los *tropaia* (tumbas) de los apóstoles. Puedes ir al Vaticano o a la Vía Ostiense y encontrarás allí los *tropaia* de los apóstoles que fundaron esta Iglesia»[14]. La palabra *tropaion* no tiene una significación inequívoca, pero, en la marcha de la argumentación, sólo puede significar «tumba». Una noticia del calendario festivo romano del año 354 pone un tanto en entredicho ese conocimiento de los mencionados lugares conmemorativos. En efecto, la noticia del calendario habla de una conmemoración complementaria, el año 258, *in catacumbas,* es decir, en la actual iglesia de San Sebastián, en la Vía Appia. Las excavaciones realizadas allí pusieron al descubierto unos lugares de culto *(triclia)* con numerosos *graffiti* dedicados a Pedro y a Pablo, pero no una tumba. Dado que, además, una inscripción del papa Dámaso (366-384) habla de que ambos apóstoles «habitaron» en este lugar, nacieron numerosas hipótesis para explicar el hallazgo. Entre los diversos intentos de explicación cabe mencionar la suposición de que se trate del lugar originario de enterramiento, la de traslados relacionados con la persecución de Valeriano (258), la que habla de un lugar de culto de un grupo novacianista.

Las excavaciones llevadas a cabo durante la segunda guerra mundial bajo la Basílica de San Pedro pusieron al descubierto, en un primer momento, una necrópolis antigua. En los sucesivos trabajos se descubrió la datación de la Basílica de Constantino, consagrada el año 326. Esa basílica comprendía unos edículos funerarios más antiguos en un patio de sepulturas. Los excavadores identificaron este monumento, dañado por un muro levantado hacia el año 170, con el monumento mencionado por Gayo, y bajo el que habría sido enterrado el apóstol Pedro. Muchos detalles permanecen todavía oscuros; el hecho de que se haya respetado esta tumba central, poco llamativa, entre las circundantes tumbas del siglo I, ha hecho

[12] Ireneo, Adv. haer. III, 3,3.
[13] Macario de Magnesia III, 22.
[14] Eusebio, *Hist. eccl.* II, 25,7 (GCS 9,1,178).

pensar a algunos estudiosos que se trate del sepulcro del apóstol Pedro, aunque los hallazgos de esqueletos no hayan despejado todas las dudas. Lo que sí parece seguro es que Constantino I el Grande orientó la Basílica Vaticana teniendo en cuenta esta construcción funeraria del siglo II. En la realización de su proyecto tuvo presentes dificultades de tipo arquitectónico y jurídico. Todo esto sólo puede explicarse si se admite la existencia de una tradición cultural petrina en la antigua área del Vaticano.

La conciencia de una estrecha vinculación de la comunidad cristiana de Roma con el apóstol Pedro presupone la presencia de éste en la capital del Imperio. Pero, según los mencionados testimonios, en un principio no se derivó ninguna especial pretensión de liderazgo de un sucesor. Presumiblemente, tal pretensión vio la luz al imponerse el episcopado monárquico en Roma, así como las nacientes listas de obispos[15]. El lugar destacado del apóstol Pedro en el círculo de los doce se convierte así, mediante la referencia a su fe, en legitimación de la pretensión primacial de los obispos de Roma.

d) *Difusión de las comunidades cristianas y su composición sociológica*

La misión cristiana llegó a los habitantes de toda la cuenca del Mediterráneo ya en el siglo II. Ireneo de Lyón († hacia 202) menciona ya Iglesias en España y entre los celtas, en Oriente, en Egipto y Libia, y "sorprendentemente también en las provincias germánicas[16]. También en fechas tempranas traspasó las fronteras del imperio el evangelio, especialmente en Oriente.Por eso pudo decir Clemente de Alejandría († antes del 215): «La doctrina de nuestro maestro no permaneció sólo en Judea, como la filosofía en Grecia, sino que se propagó por toda la tierra habitada»[17]. Indudablemente, tales afirmaciones eran hijas de una actitud universalista, pero las Iglesias locales contemporáneas de las que tenemos noticias fidedignas confirman una amplia diseminación de las comunidades.

Aunque la misión cristiana comenzó de forma consciente en la diáspora judía y en sus entornos, apuntaba a la humanidad entera como objetivo, por encima de todas las barreras de naturaleza social o nacional. En contra de una tesis social y revolucionaria según la cual el evangelio habría encontrado eco, sobre todo, entre los pobres de la sociedad antigua porque les prometía un consuelo en el más allá, las comunidades cristianas primitivas se compusieron de creyentes venidos de todos los estratos sociales. Curiosamente, un hombre rico era el que planteaba la pregunta acerca de la vida eterna (Mc 10,17-22 par.). Y esa pregunta confirma la

---

[15] Cf. Hegesipo en Eusebio, *Hist. eccl.* IV, 22,3.

[16] Ireneo, *Adv. haer.* I, 10,2.

[17] Clemente de Alejandría, *Strom.* VI, 18,167 (GCS 52,518).

irrupción de nuevas esperanzas que ni los filósofos contemporáneos —por ejemplo, los estoicos— ni los cultos aclimatados entonces fueron capaces de satisfacer de forma satisfactoria. El espectro sociológico, marcado en un primer momento por el ambiente de las sinagogas, iba ya en el siglo I desde los pescadores que conviven con Jesús hasta personalidades pertenecientes a círculos senatoriales en la comunidad romana. Pero es indudable que la mayor parte de los cristianos de aquellos tiempos pertenecían a las clases inferiores (cf. 1Cor l,26s). Sin embargo, las diversas circunstancias de cada una de las comunidades y la rápida apertura al mundo de la cultura nos impide hablar del cristianismo primitivo como de un movimiento social revolucionario, y menos aún de una religión para esclavos.

e) *El problema de la helenización*

Para que el mensaje cristiano de salvación pasara del ambiente judío y viejotestamentario al espacio cultural grecorromano era imprescindible traducir el evangelio al mundo conceptual y a las formas de expresión de los oyentes helenísticos.

La buena nueva de la actuación salvífica realizada por Dios en Jesús de Nazaret se revistió desde un principio con las expectativas mesiánicas de los judíos. Y en los ambientes judeocristianos se interpretaba el acontecimiento de Jesús en el horizonte de la historia de salvación del Antiguo Testamento. A pesar del inminente peligro de judaización, sobre todo en la praxis de la vida cristiana, este fundamento radical conservó toda su prestancia (cf. Rom 11,18) en la historia del cristianismo. Por otra parte, la proclamación misionera a hombres no familiarizados con la tradición religiosa del judaísmo ni con la mentalidad hebrea hizo inevitable aquella helenización que dejaría una huella tan profunda precisamente en el cristianismo occidental. De hecho, bajo el acicate de una interpretación racional de la palabra de Dios se llevó a cabo una transposición que, no obstante las críticas concretas que pueda merecer, tomó principios religiosos y normas éticas del entorno. Se echó mano, sobre todo, de los planteamientos metafísicos de la filosofía griega, y se interpretó el acontecimiento salvífico recogido en la Biblia, incluso las afirmaciones de fe vinculantes, en categorías del ser. Ante el peligro de que se vaciaran de contenido los mensajes bíblicos, o incluso de que se cayera en la herejía, muy pronto surgieron voces en contra de tal transposición del evangelio. Leemos, por ejemplo, en Tertuliano aquella famosa pregunta: «¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿*Y* qué la Academia con la Iglesia?»[18].

A pesar de todas las protestas, la primitiva proclamación cristiana se mantuvo impertérrita en este camino de la inculturación, e hizo frente a un

---

[18] Tertuliano, *Praescr. haer.* 7,9 (CCL 1,193).

desafío universal. Además, la interpretación filosófica de afirmaciones bíblicas terminó por demostrarse como una barrera contra la herejía.

§3

Las comunidades postapostólicas y su unidad

Tanto dentro del imperio romano como fuera de sus fronteras, la proclamación del evangelio llevó muy pronto a la fundación de numerosas comunidades cristianas, preferentemente en las ciudades, en consonancia con la antigua estructura de la población. La *polis-civitas* se convirtió así en el espacio vital de los creyentes locales, así como la organización administrativa del Estado sirvió de modelo a las circunscripciones eclesiásticas. Como magnitud religioso-cultual, pero también en su autogobierno político, la *polis* helenística representaba una especie de contraste de la comunidad local de los creyentes.

Jerusalén y la primera comunidad tuvieron una importancia descollante hasta su ocaso en el año 70. Sin embargo, en fechas tempranas comenzaron a tener un papel preponderante Roma y Antioquía, a las que se sumó pronto Alejandría para el ámbito egipcio. En la siempre creciente implantación de la fe cristiana, la formación de comunidades locales contribuyó en general a la estabilidad. Además, nacieron de este modo centros cuyas peculiaridades no constituyeron impedimento alguno para la unidad en la fe.

a) *Idea de las comunidades sobre sí mismas*

Los Setenta utilizan el término *ekklesia* para referirse a Israel como pueblo de la alianza de Yahveh. Los creyentes tomaron la tradición del pueblo de la antigua alianza y se consideraron a sí mismos como *ekklesia tou theou* (1Cor 10,32 y otros), como comunidad escatológica de salvación. El término griego *ekklesia,* traducción del hebreo *qahal* y llamativamente conservado tal cual en la voz latina *ecclesia,* encierra una significación universal que sobrepasa las fronteras de la Iglesia local. Llegó incluso a adquirir un significado suprahistórico. Sin embargo, ahora como antes siguieron afirmándose las denominaciones tradicionales para los miembros concretos de la comunidad, así el discurso acerca de los «creyentes», que mantenía viva la conciencia de la fundamental actitud cristiana frente a la praxis cultual y al conocimiento, o de los «santos», con la conflictiva pretensión de una realización elitista.

Llenos de tales ideas acerca de sí mismos, los cristianos vivían el mundo terreno como si de un país extranjero se tratara. Indudablemente, la espera de la parusía incrementó la distancia con el mundo que les rodeaba,

pero su aplazamiento no puso en peligro la consistencia de las comunidades. En efecto, la experiencia de la historia constituyó un gran desafío, superado mediante la referencia a las promesas escatológicas y con las llamadas a la probidad en el tiempo. La consumación presente y las esperanzas futuras se fundían en la creencia de que la promesa de una nueva alianza (Jer 31,31-34) se había cumplido (1Cor 11,25), con lo que se consideró la historia de Israel como prehistoria de la Iglesia. Sin embargo, a pesar de todas las transformaciones no se produjo ruptura alguna en la autocomprensión eclesial.

b) *El trasfondo judío*

La predicación de la misión cristiana se dirigía, también fuera de Palestina, en primer lugar a los miembros de la sinagoga judeohelenista, en cuyo entorno y bajo cuya protección nacieron las nuevas comunidades de fe. La sinagoga sirvió incluso como modelo para la organización y vida de lo que terminaría por convertirse en Iglesias locales. Así se entendió a sí misma, por ejemplo, la comunidad de los cristianos de Roma, sin desviarse ni un ápice de la tradición del judaísmo cuando tomaba como modelo el ordenamiento del templo de Jerusalén[19] y cuando ensalzaba la fe de Abraham[20].

Efectivamente, la característica diferenciadora de la fe en Jesús sólo lentamente fue siendo percibida por la conciencia pública (cf. Act 11,26), salvo cuando tensiones internas producían conflictos.

Ignacio de Antioquía († hacia 110) se vio en la necesidad de recordar enfáticamente a la comunidad de Magnesia la forma de vida del cristianismo *(khristianismos)* frente a la praxis judía[21]. Se trataba de una alusión no sólo a la creciente sistematización de las enseñanzas cristianas, sino igualmente a la función modélica del *ioudaismos. A* pesar de todos los puntos que tenían en común con la sinagoga, la referencia a la fe en el acontecimiento de Cristo dio consistencia creciente al distanciamiento respecto de la comunidad judía concreta.

c) *Comunidad local y asamblea litúrgica*

La asamblea litúrgica constituía el centro de la vida de la comunidad. En ella cada uno de los fieles experimentaba la comunión. El bautismo *(baptisma)* en agua corriente (cf. Act 8,38; *Didakhe* 7,1) o la triple aspersión, en caso de necesidad, abría el acceso, según el ejemplo de Jesús (Mc 1,9-11 par.) y la orden de bautizar dada por el Resucitado (Mt 28,19).

---

[19] 1*Clem.* 41,2.
[20] Ibíd. 31,2.
[21] Ignacio, *Magn.* 10,1-3 (trad. cast. en *Padres apostólicos,* BAC 65, p. 460ss).

La comunidad acompañaba esa iniciación con la oración y el ayuno. Y sellaba la comunión con el neófito mediante la celebración de la eucaristía. El nivel ético del bautizando debía estar a la altura de los «santos», como dice la *Didakhe* (1-6) utilizando el ejemplo judío. Había que «conservar el bautismo puro e inmaculado»[22].

El intenso acento ético que adquirió el mensaje cristiano, que pronto siguió la estela de las escalas de valores estoicos, aparece así como fruto del nuevo nacimiento que se ha producido en el bautismo. La conciencia comunitaria de los fieles alcanzaba su punto culminante en la celebración de la eucaristía. Ignacio de Antioquía insiste enfáticamente en esta unidad ante la amenaza de los peligros que se perfilaban en el horizonte: «Poned todo ahínco en usar de una sola eucaristía, porque una es la carne de nuestro Señor Jesucristo y uno es el cáliz de la unión con su sangre, uno el altar del sacrificio, como uno el obispo juntamente con el presbiterio y con los diáconos, consiervos míos, para que obréis en todo momento de acuerdo con Dios»[23]. Según estas palabras, la unidad de la Iglesia se fundamenta en la eucaristía. Y el obispo fue considerado cada vez más como elemento determinante de esa unidad.

Por su condición de fundaciones apostólicas, determinadas Iglesias locales no sólo obtuvieron un reconocimiento suprarregional, sino también una legitimación de formas autónomas en el culto y en la vida. Presupuestos localmente diferentes en la recepción del evangelio produjeron peculiaridades en la conciencia de fe que encontraron su plasmación en las confesiones de fe locales. Evoluciones respectivamente divergentes en determinadas comunidades en la celebración de la eucaristía y en el manejo de la disciplina eclesiástica, así como en la constitución de la comunidad y en la praxis penitencial subrayan el dinamismo de las respectivas Iglesias locales. En tales circunstancias no sorprende que la teología incipiente tomara y tratara sus temas de forma asistemática. Tal variedad de la vida eclesial entrañaba, sin duda, el peligro de la división. Pero se la respetó como expresión de la única fe.

d) *Unidad de la Iglesia*

La preeminencia de la Iglesia local no eliminó la conciencia de la comunión universal en la fe. El «nuevo pueblo» (cf. 1Pe 2,9) de los cristianos se consideraba a sí mismo como consumación de Israel, pero traspasó conscientemente todas las barreras nacionales. Esta pretensión universalista se hizo presente también en el discurso sobre los cristianos como «tercera raza» frente a griegos y judíos, fundada en la naturaleza

[22] 2*Clem.* 6,9 (Wengst 247; trad. cast. en *Padres apostólicos,* BAC 65, p. 331ss).

[23] Ignacio *Philad.* 4 (Fischer 196; trad. cast. en *Padres apostólicos,* BAC 65, p. 481ss); cf. íd., *Eph.* 20,2 (trad. cast. en o.c, p. 447ss).

espiritual de la veneración tributada a Dios; incluso se atribuía la conservación del mundo[24] y se superaba el Imperio de los romanos haciendo referencia a la universal soberanía de Dios[25]. Esta apertura a la universalidad se encontró con el cosmopolitismo de los estoicos de aquel tiempo e incrementó la conciencia de la catolicidad. Ignacio de Antioquía fue el primero en utilizar la expresión *katholike ekklesia*[26], con lo que se remontaba de la Iglesia universal a su prototipo transcendente. Para él, la unidad de la Iglesia radica en Jesucristo, al que encarna cada dirigente episcopal de una comunidad local. Una comunión de creyentes de un determinado lugar representa, pues, la totalidad de la Iglesia, y aquélla permanece indisolublemente ligada en su unidad.

Las comunidades se cuidaron de fomentar recíprocamente entre ellas aquella comunión que la Iglesia local experimentaba, sobre todo en el culto. El sistema de comunicaciones existente en el mundo antiguo llevaba a una fuerte vinculación recíproca de los creyentes. La hospitalidad fraterna aliviaba aquellos viajes incómodos. Una especie de pasaporte (carta para la comunidad) pretendía evitar posibles abusos. El intenso intercambio epistolar entre las comunidades no sólo servía para mantener la información recíproca, sino que era la expresión clara de la corresponsabilidad. Mediante el intercambio epistolar se buscaba el robustecimiento en la fe, el consuelo en la tribulación, la exhortación a una conducta cristiana. También se informaba a otras Iglesias locales del nombramiento de obispos. Por ejemplo, el obispo Dionisio de Corinto dirigió hacia el año 170 «cartas católicas»[27] a numerosas comunidades, algunas de ellas bastante distantes. De esa manera dio testimonio de la universalidad de la unidad de la Iglesia antigua.

Con el término *koinoma-communio,* que originalmente expresaba la vinculación del creyente con Cristo, se designaba esta comunión de los creyentes, cuyo centro era la eucaristía. La exclusión de la eucaristía —la excomunión— marcaba, por el contrario, la ruptura con un pecador o con un maestro de herejías.

e) *Paz eclesial y disputa sobre la fecha de la Pascua*

La unidad universal de la Iglesia se vio amenazada con la llamada disputa sobre la fecha de la celebración de la Pascua. El recuerdo de la

---

[24] *Ep. ad Diogn.* 6 (trad. cast. en *Padres apostólicos,* BAC 65, p. 845ss).
[25] Hipólito, *In Daniel* IV, 9; Minucio Félix, *Oct.* 33,1.
[26] Ignacio, *Smyrn.* 8,2 (Fischer 210; trad. cast. en *Padres apostólicos,* BAC 65, p. 488ss).En el momento de su prendimiento Policarpo de Esmirna († 156) oró por «toda la Iglesia católica esparcida por la redondez de la tierra» *(Mart. Polyc.* 8,1; Bihlmeyer-Schneemelcher 124; trad. cast. en *Padres apostólicos,* BAC 65, p. 672ss).
[27] Eusebio, *Hist. eccl.* IV, 23,1 (GCS 9,1,374).

muerte y resurrección de Cristo había hecho que la fiesta pascual, en conexión con *Passah,* se convirtiera pronto en la celebración central de la comunidad cristiana. Y se subrayaba su incomparable significación mediante la administración del bautismo. Sin reducir unilateralmente el contenido de la fiesta de Pascua a la pasión de Cristo, se celebraba en las Iglesias de Asia Menor, siguiendo el ejemplo judío, un *Passah* cristiano el 14 de nisán (cuartodecimanos), mientras que en Occidente, y también en Egipto y en Siria, comenzaba la celebración de la resurrección el domingo siguiente al 14 de nisán (praxis dominical), quizás para marcar el distanciamiento respecto del judaísmo. Esta última praxis invocaba en su favor la cronología del *Evangelio de Juan.*

Estas diferencias en la práctica litúrgica produjeron serias tensiones, no eliminadas mediante el diálogo sostenido por el papa Aniceto (154-166) y Policarpo de Esmirna († 156), pero que tampoco desembocaron en la ruptura. «A pesar de las divergencias, ambos permanecieron en la comunión *(ekoinonesan).* Y Aniceto, por el profundo respeto que sentía por Policarpo, permitió la celebración de la eucaristía en su Iglesia. Y se separaron ambos en paz»[28].

Pero el recíproco respeto hacia la praxis diferente en las mencionadas Iglesias no acalló la discusión, hasta que, finalmente, el papa Víctor actuó de forma tajante contra los cuartodecimanos, tal vez porque éstos querían introducir su praxis en Roma. Por iniciativa de este papa, varios sínodos se decantaron por la celebración de la Pascua en domingo; en ellos se intentó excluir de la comunión eclesial a las comunidades de Asia Menor con el obispo Polícrates de Éfeso († hacia el año 200). Pero la intervención de Ireneo de Lyón impidió el cisma, la división de la Iglesia, a causa de una disciplina diferente. Finalmente, el concilio de Nicea prescribió la praxis dominical para toda la Iglesia, para salvaguardar la unidad de culto[29].

f) *Orígenes de la institución sinodal*

A pesar de la conciencia de unidad ecuménica, la autonomía de las Iglesias locales favorecía el nacimiento de tradiciones locales, hasta el punto de correr el peligro de distanciarse unas Iglesias de otras. El conflicto por la fecha de la celebración de la Pascua o el movimiento montanista hicieron plenamente patente la tendencia disgregadora de tales fenómenos, aunque éstos permanecieron circunscritos en principio a determinadas regiones de la Iglesia. Para hacer frente a tales peligros, los obispos de determinadas zonas comenzaron a reunirse desde finales del siglo II para

---

[28] Ibíd. V, 24,17 (GCS 9,1,496).
[29] Eusebio, *Vita Const.* III, 18-20.

deliberar en común sobre la forma de solucionar los problemas que les afectaban.

Hasta nuestros días no se ha llegado a una respuesta satisfactoria sobre cuál fue el modelo seguido por estas reuniones. No ha convencido la idea de derivarlos del senado romano o de los sínodos regionales de las provincias del Imperio. La referencia al sanedrín judío tampoco explica el nacimiento de una institución que tanta influencia ejerció en la historia. Y, en cuanto al concilio de los apóstoles, recordemos que éste tuvo rasgos presinodales (Act 15,1-33; Gál 2,1-10). Con independencia de esta falta de claridad sobre los posibles modelos para esta institución, las reuniones y deliberación conjunta de los dirigentes de diversas comunidades manifiestan claramente la conciencia de una corresponsabilidad respecto a la Iglesia universal. Esa responsabilidad compartida pretendía realizar la unidad de la Iglesia a la vista de la descentralización real.

Tales encuentros regionales se celebraron por primera vez en Asia Menor con ocasión del montanismo[30]. A mediados del siglo III se reunieron ya en el norte de África sínodos con unos 100 participantes[31]. Estos sínodos respondían no sólo a la preocupación de una representación completa del episcopado, sino también a los esfuerzos de obispos con autoridad superior que pretendían hacer valer su influencia mediante un gran número de participantes en los mismos. La patente insuficiencia del procedimiento sinodal no debe impedirnos ver que lo que aquí se pone en marcha es un instrumento del ordenamiento eclesiástico, que más tarde, en los concilios ecuménicos, dará paso a una representación de la unidad universal de la Iglesia.

§4

Génesis de la organización eclesiástica

En la consolidación de las comunidades cristianas y de su vida comunitaria tuvo mucho que ver la estructuración de sus formas de ordenamiento. Efectivamente, los escritos nuevotestamentarios no contienen disposición alguna de Jesús sobre la forma concreta de los oficios en las comunidades, pero sí han recogido afirmaciones fundamentales para entenderlos. En claro distanciamiento de las formas de dominio imperantes en el mundo, dice Mc 10,43s: «Pero no ha de ser así entre vosotros; sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor.» Aunque cabe señalar un cierto paralelismo con instituciones administrativas de las ciudades helenistas, esta exhortación marca la distancia

[30] Eusebio, *Hist. eccl.* V, 16,10.
[31] Cf. Cipriano, *Ep.* 59,10; *Sent. episc.*

de la concepción que la Iglesia primitiva tenía de los oficios. Esa concepción distinta se refleja en la renuncia a los títulos usuales de los oficios. «*Diakonia* es servicio que tiene por finalidad la reunión y conservación de la comunidad, que fundamenta y mantiene la fe; por consiguiente, es oficio eclesial»[32].

Por lo demás, las escasas alusiones a las formas de organización muestran claramente una sorprendente variación de las respectivas tareas. Ello se debió en gran medida a la esperada parusía. Sin embargo, no cabe afirmar que el oficio eclesiástico sea simple consecuencia del aplazado retorno de Cristo, pues el servicio a la comunidad fue considerado desde un principio como tarea permanente.

a) *La diversidad de las formas organizativas neotestamentarias*

De la descripción de la comunidad primitiva de Jerusalén se desprendía ya el significado fundamental de los *doce* (apóstoles) como testigos autorizados de la vida y de la resurrección de Jesús para la autocomprensión del pueblo de Dios de la nueva alianza (cf. Mt 19,28). Si exceptuamos a Pedro, los restantes apóstoles apenas son presentados en el ejercicio de su ministerio (cf. Act 3-4; 12,2). Sólo algunos Hechos de los apóstoles de origen apócrifo recogen leyendas sobre el ulterior desarrollo de sus vidas. A pesar de la oscuridad del tema, queda en pie, con toda nitidez, la peculiaridad irrepetible del testimonio apostólico, que no puede pasar a los sucesores en el oficio. En Jerusalén misma, la dirección colegial de las tres columnas —Santiago, Pedro y Juan (Gál 2,9)— ejerció en seguida la autoridad. Al parecer, un colegio de ancianos (*presbyteroi*), siguiendo el ejemplo de la sinagoga, se hizo cargo, en aquellas mismas fechas, de las tareas relacionadas con el orden y el aprovisionamiento (Act 11,30; 21,18). Además, cuando lo requería la situación, toda la comunidad intervenía en la toma de decisiones. Tal modo de actuar respondía al convencimiento viejotestamentario de que Dios mismo habla en la reunión (cf. Act 15,28). Así, en el nombramiento de los siete intervino «la totalidad de los discípulos» (Act 6,2.5); también las conclusiones del Concilio de los apóstoles se tomaron de acuerdo «con toda la comunidad» (Act 15,22). Los mencionados «siete», que no eran diáconos en el sentido de lo que más tarde sería el oficio del diaconado, actuaban como «dirigentes» de los helenistas. Podemos decir, pues, que el rasgo colegial es característico en la organización eclesial de los primeros tiempos.

Otra imagen diferente ofrecían las comunidades paulinas, de cuyas formas de organización poseemos noticias tempranísimas. Sobre el tras-

---

[32] L. Goppelt, Die apostolische und nachapostolische Zeit: Die Kirche in ihrer Geschichte 1/A, Gotinga ^{2}1966, 121.

fondo de la concepción orgánica del cuerpo de Cristo (1Cor 12,12-27; Rom 12,4-8; Ef 4,11-16), Pablo, que hace valer su autoridad en sus comunidades basándose en que fue llamado por una revelación del Señor (1Cor 9,ls; 15,8-10; Gál l,1.12.15s), enumera diferentes servicios o carismas. Según 1Cor 12,28, «los puso Dios en la Iglesia primeramente como apóstoles; en segundo lugar como profetas; en tercer lugar como maestros; luego el poder de los milagros; luego, el de las curaciones, de asistencia, de gobierno, diversidad de lenguas». El Espíritu de Dios regala estos carismas a fieles concretos para la edificación de la comunidad (cf. 1Cor 12,7), pero también para el servicio a los no creyentes. Evidentemente, tras tales ocupaciones no se escondía ningún sistema fijo de ordenamiento. Por el contrario, se presentaban como intervención espontánea cuando así lo exigían las necesidades. Junto a la significación puntual de los carismas, Pablo conoce también servicios permanentes en el sentido de «asistir y dirigir». Según 1Tes 5,12 y Rom 12,8, esas funciones competen a los presidentes (*proistamenoi*). A esos presidentes y colaboradores da Flp 1,1 el título de *episkopoi y diakonoi.* Y hay que entender la tarea del *episkopos,* de acuerdo con el contenido semántico del término, como supervisor de la vida de la comunidad.

Se ha señalado atinadamente que los *episkopoi* y los *diakonoi* se mantenían vinculados permanentemente a la comunidad local, mientras que los apóstoles, los profetas y los maestros (1Cor 12,28) actuaban en la totalidad de la Iglesia. De hecho, sólo encontramos *episkopoi* en comunidades formadas por cristianos venidos de la gentilidad —la mención de «presbíteros» que aparece en Act 14,23 y 20,17 tiene todas las trazas de ser la designación de un oficio introducida ulteriormente por Lucas—, y constituían en alguna medida una réplica de los colegios de presbíteros de las Iglesias locales judeocristianas de Palestina. La similitud de las funciones permitía la recíproca invasión de las diferentes formas de ordenamiento y también de sus respectivas denominaciones (cf. 1Tim 3,2; 4,14; 5,17; Tit 1,5.7). Ni siquiera desde un punto de vista institucional se pueden señalar contraposiciones, pues en las comunidades paulinas en modo alguno dominaba exclusivamente la libertad de tipo carismático-entusiasta, sino que debía hacerse «todo con decoro y orden» (1Cor 14,40), principio que incluía al autosometimiento (cf. 1Cor 16,16; 1Tes 5,12).

De cualquier forma, ya en época postpaulina se utilizaron como sinónimos los nombres de oficio *episkopos y presbyteros,* lo que delata el intercambio de las formas de organización. La *Didakbe* (15,1) reclamaba enfáticamente el ministerio de los profetas y de los maestros para los obispos y los diáconos, quienes, a su vez, eran elegidos por la comunidad. Y la primera carta de Pedro (4,10s) armoniza incluso la organización carismática con la organización presbiteral típica de las Iglesias de Palestina. Naturalmente, entre tanto el oficio de los obispos había ganado

en importancia. Parafraseado junto con el oficio del diácono (1Tim 3), cuyo origen hay que buscar indudablemente en el servicio en la comida comunitaria, vio cómo se intensificaban paulatinamente los perfiles del oficio del obispo, cuya función fue comparada en la comunidad con la del padre de familia (1Tim 3,4s.12; Tit 1,7), pero se vio enriquecida también con la imagen viejotestamentaria del pastor (Act 20,28; cf. 1Pe 2,25).

b) *La institucionalización del ministerio eclesiástico*

Indudablemente, el retraso de la parusía contribuyó a que disminuyera el ritmo de la estructuración del ordenamiento de la Iglesia e hizo que los ministerios de carácter duradero ganaran terreno frente a los carismas condicionados por las situaciones concretas e inmediatas. La continuación de la historia terminó por incrementar la necesidad de conservar unos lazos de unión con los orígenes, y el oficio eclesiástico se prestaba perfectamente para asegurar esa continuidad.

El autor de la primera carta de Clemente, escrita hacia el año 96, estableció de forma impresionante esta conexión sirviéndose del principio de sucesión. «Los apóstoles recibieron del Señor Jesucristo la buena nueva para nosotros; Jesús, el Cristo, fue enviado por Dios. Cristo viene, pues, de Dios, y los apóstoles provienen de Cristo. Ambas cosas se llevaron a cabo en un bello orden, sintonizado perfectamente con la voluntad de Dios. Así, pues, ellos recibieron los mandatos y, plenamente asegurados por la resurrección de nuestro Señor Jesucristo y confirmados en la fidelidad mediante la palabra de Dios, partieron, llenos de la certidumbre que les infundió el Espíritu Santo, a anunciar la buena nueva de la proximidad del reino de Dios. Así, predicaron en las ciudades y en los pueblos y, tras un examen en el Espíritu, instituyeron a los que eran primicias de ellos como obispos y diáconos para los futuros creyentes. Y esto no era algo nuevo. Desde hacía largo tiempo se había escrito acerca de los obispos y los diáconos. Pues así dice un pasaje de la Escritura (Is 60,17): "Estableceré a sus obispos en justicia y a sus diáconos en fidelidad"»[33].

Esta presentación de la génesis del ministerio eclesiástico ordena la abigarrada variedad de datos según el principio teológico de la sucesión, para asegurar así el *kerygma* para los tiempos sucesivos. Sin tener en cuenta las numerosas formas de una vocación, incluida la participación activa de la comunidad, el ministerio de los obispos y de los diáconos aparece como una institución divina. El discurso acerca de los «presbíteros establecidos»[34] no hace sino subrayar esta visión. Desde ese trasfondo, también la imposición de las manos, práctica conocida ya entre los rabinos,

[33] 1*Clem.* 42,1-5 (Fischer 76-78).
[34] Ibíd. 54,2 (Fischer 93); cf. 57,1.

encerraba el carácter de legítima institución, mientras que en las cartas pastorales (cf. 1Tim 4,14; 2Tim 2,ls) aparece más bien como colación del carisma. Se alcanzaba así una institucionalización del oficio eclesiástico que, a pesar de las formas mixtas de los ordenamientos de la comunidad existentes en aquel tiempo, debería recorrer una historia de gran dinamismo.

c) *El episcopado monárquico*

La contaminación de los diversos ministerios y oficios remitía ya a una creciente importancia del *episkopos,* aunque, en Occidente, órganos colegiales ejercieron la dirección de la comunidad hasta mediados del siglo II. Según una información de 1Clem 44,1.5, en Roma los presbíteros desempeñaban la *episkope.* Este dato se refleja todavía en *El pastor de* Hermas[35].

El episcopado monárquico, aquella forma de ordenamiento en la que *un* obispo está en el vértice de la comunidad y un colegio de presbíteros y de diáconos le está subordinado, se encuentra por primera vez en Ignacio de Antioquía. Así como el autor mismo se consideraba «obispo de Siria»[36], destacaba por doquier la forma de constitución monárquica en las comunidades[37]. Aunque su fundamentación del episcopado monárquico no aclara todas las dudas sobre la implantación incuestionable del mismo, sin embargo influyó fuertemente sobre la concepción del oficio episcopal. Como imagen de Cristo o de Dios Padre[38], el obispo ocupa un lugar irrepetible en la comunidad: proclama de manera auténtica el evangelio, su figura constituye el centro del acontecimiento cultual, a él le compete la dirección responsable de la comunidad, como cabeza de ésta es él quien garantiza la unidad de la Iglesia.

Diversos motivos influyeron en el desarrollo del episcopado monárquico. Entre ellos cabe señalar que el prestigio de un jerarca tuvo tanta incidencia como la preocupación por la sana doctrina o el modelo de ordenamiento de una comunidad doméstica. De cualquier manera, la organización jerarquizada con un obispo en el vértice de la comunidad es perceptible en el ámbito de Siria y de Asia Menor, donde los ángeles servían de modelo a las comunidades apocalípticas (cf. Ap 1,20). Durante el transcurso del siglo II, el episcopado monárquico se impuso por doquier, y en los conflictos que fueron apareciendo, se demostró como quicio de la autoafirmación eclesial. Ya el ordenamiento eclesiástico de Hipólito (hacia

---

[35] Para la terminología ministerial véase visión II, 4, visión III, 5,1, y comparación IX, 27,2.

[36] Ignacio, *Rom.* 2,2 (Fischer 185).

[37] Cf. Ignacio, *Magn.* 3,1; 6,1; *Trall.* 3,1; *Smyrn.* 8,ls, y otros.

[38] Ignacio, *Eph.* 5,1; *Trall.* 3,1; *Rom.* 9,1; *Smyrn.* 8,2.

el año 215) encomendaba al obispo todas las funciones decisivas en la comunidad. Utilizando imágenes del Antiguo Testamento como la del sumo sacerdote, la *Didaskalia* (primera mitad del siglo III) subrayaba la analogía entre el orden jerárquico celestial y el eclesial: como padre, señor y segundo hijo[39] se llegaba incluso a atribuir al obispo una autoridad intangible. La liturgia y la predicación, el poder de perdonar los pecados y la dirección de la comunidad eran competencia del obispo, cuyo oficio dejaría su impronta en la organización posterior de la Iglesia.

El alcance de esta evolución se aclara desde la comprensión que de la Iglesia tenía Cipriano de Cartago († 258): la unidad de la Iglesia estaba asegurada en el obispo en la medida en que éste participa de la función roqueña del primero de los apóstoles, Pedro. La Iglesia «tiene su fundamento en los obispos, y toda acción eclesial es dirigida por estos prepósitos»[40]. Rasgos casi principescos adornan esta imagen del obispo que, a decir verdad, presupone la santidad personal.

Este episcopalismo que Mt 16,18s pretendía para toda Iglesia episcopal tenía que desembocar necesariamente en un conflicto con el obispo de Roma. Característico de la imagen pública y del prestigio de los obispos de aquel tiempo es el hecho de que, según se decía, al emperador Decio le ofendía más «la presentación como candidato de un obispo de Dios en Roma» que un rival político[41].

d) *Comunidad y ministerios eclesiásticos*

El proceso de creciente organización de la Iglesia desplazó competencias y responsabilidades que anteriormente habían recaído en la comunidad y las trasladó al obispo o al clero, término éste que desde los tiempos de Clemente de Alejandría[42] sirvió para designar a quienes eran llamados a colaborar en tareas eclesiales.

Aludiendo a la ordenación viejotestamentaria del culto, 1Clem 40,5 había afirmado ya la diferencia entre «laicos» y sacerdotes, y despejó el camino a aquellas comparaciones que presentaban plásticamente el acontecimiento litúrgico en la terminología cultual del Antiguo Testamento. Efectivamente, se afirmaba el derecho del pueblo a elegir el obispo, aunque ocasionalmente en forma restringida, durante un cierto tiempo, pero una innegable sacerdotalización de los ministerios eclesiásticos reforzó el peso específico del clero, principalmente en el sentido de un estado *(ordo).*

La originaria reserva en la aplicación del término «sacerdote» (*hiereus, sacerdos*), que en el Nuevo Testamento estaba reservado a

---

39 *Didaskalia* II, 20,1.
40 Cipriano, *Ep.* 33,1 (CSEL 3,2,566).
41 Cipriano, *Ep.* 55,9 (CSEL 3,2,630).
42 Clemente de Alejandría, *Quis div. salv.* 42,2.

Jesucristo (Heb 5,6; 7,24 y otros) y los fieles en el sentido de un sacerdocio universal (1Pe 2,5.9; Ap 1,6; 5,10; 20,6), desaparece y se aplica, no sólo alegóricamente, al obispo o al presbítero como presidente de la celebración eucarística. Esta función cultual le otorgaba una cualidad sacerdotal, la cual a su vez la distinguía del resto de la comunidad eclesial[43].

Al hilo de las necesidades del culto divino y de la vida de la comunidad, se diferenciaron rápidamente los ministerios eclesiásticos. Junto al presbiterio y a los diáconos, el papa Cornelio (251-253) cuenta a los subdiáconos, los acólitos, los exorcistas, los lectores y los ostiarios[44]. Su considerable número en la comunidad romana habla claramente de una intensa praxis eclesial, a pesar de las tribulaciones externas.

La predicación continuaba siendo en Occidente una de las tareas casi exclusivas del obispo, pero actuaban también maestros autónomos[45]. En el trabajo compartido de las comunidades encontramos desde un principio también mujeres (cf. Rom 16,1-15). Como diaconisas o viudas (lTim 5,9ss; Tit 2,3ss) actuaban en el campo de la pastoral y de la caridad; y, sobre todo en Oriente, vemos una inclusión de las mujeres en la serie de los ministerios eclesiales. Efectivamente, la presencia pública de mujeres en las comunidades heréticas hizo más fuertes las objeciones que se oponían a una equiparación entre hombres y mujeres, y se recortó el campo de su actividad echando mano de imágenes contrarias a la emancipación y de razones de orden ascético. Esta variedad de ministerios hizo posible además una preservación para tareas más elevadas en la comunidad, llegándose incluso a establecer una vinculación entre la procedencia de familias sacerdotales y el tema de la tradición[46].

e) *La comunidad de Roma y su preeminencia*

La preeminencia del apóstol Pedro en el círculo de los. doce y su actividad misionera tanto entre los judíos como entre los gentiles dejaron su huella ya en la más antigua concepción de la Iglesia. Como primer llamado y primer testigo de la resurrección de Jesús, Pedro estuvo rodeado de un prestigio reconocido por todos. Su irrepetibilidad no podía ser transmitida a los sucesores. Efectivamente, en la medida en que reconoció en la fe a Jesús como Cristo, se vio revestido de una significación que permaneció más allá del ministerio en las comunidades nuevotestamentarias. Es significativo que ya la Iglesia antigua interpretara las palabras sobre el primado refiriéndolas en buena medida a la fe de Pedro. Y, de acuerdo con

---

[43] Cf. Tertuliano, *Exhort. cast.* 7,3: «Differentiam inter ordinem et plebem constituit Ecclesiae auctoritas» (CCL 2,1024,17s).

[44] Eusebio, *Hist. eccl.* VI, 43,11.

[45] *Const. apost.* VIII, 32,17

[46] Cf. Eusebio, *Hist. eccl.* V, 24,6.

esta interpretación, los obispos en su conjunto alegaron su participación en el ministerio de Pedro.

Esta significación universal del testimonio de Pedro experimentó una concentración, configuradora de la historia de la Iglesia, en la pretensión de los obispos romanos de ser los sucesores inmediatos del primer apóstol. En realidad, una dirección colegial de la comunidad romana hasta mediados del siglo II no remite a una sucesión inmediata de obispos monárquicos, ni siquiera a una sucesión expresa de Pedro. El conocimiento de un «testimonio cruento» de Pedro, así como la legitimación del ministerio en su calidad reconocida de «primicias» de los apóstoles[47], suministraron el marco en el que se desarrolló la idea de la sucesión, dado que, por otra parte, no existen dudas razonables sobre la vinculación de la comunidad romana con el primer apóstol. Sin duda, el escrito de la comunidad romana a Corinto pone de manifiesto no tanto preeminencia cuanto corresponsabilidad eclesial. Pero el obispo antioqueno Ignacio da testimonio del prestigio de la comunidad romana. Afirma que Roma preside en el amor, y subraya conscientemente la peculiar relación de la autoridad de Roma con Pedro y Pablo[48].

Más allá de una conciencia general de Pedro, que encontró su plasmación también en la discusión sobre las «memorias» de los apóstoles, las listas de obispos acentúan la conexión con el primer apóstol. Para asegurar el *kerygma* apostólico, esas listas echaban mano del principio de sucesión. Al parecer, Hegesipo se encontró en Roma con una secuencia de sucesión hasta Eleuterio[49], e Ireneo de Lyón[50] ofreció la primera lista completa de obispos, que se abría con Lino. Su intención teológica de asegurar con la ayuda de esta cadena de sucesiones la revelación contra los abusos gnósticos respondía al convencimiento de la Iglesia de entonces de que, en una fundamentación de la Iglesia sobre los apóstoles, el *kerygma* se salvaguarda por medio de la sucesión de los obispos[51]. En este sentido, habrá que interpretar también la famosa formulación de Ireneo sobre la preeminencia de la Iglesia de Roma[52] en conformidad con la tradición apostólica, que, para Occidente, está presente precisamente en Roma. La relación existente entre el origen de la Iglesia de Roma y los apóstoles Pedro y Pablo incrementó el prestigio de aquélla incluso entre las Iglesias de Oriente. Su ortodoxia parecía indiscutible (cf. Rom 1,8); los (falsos) maestros buscaban el reconocimiento de Roma, y un tal Abercio fue allí

[47] 1*Clem.* 5,4 (Fischer 31); 42,4 (Fischer 79).
[48] Ignacio, *Rom. praescr.* (Fischer 183); 4,3 (Fischer 187).
[49] Eusebio, *Hist. eccl.* IV, 22,3.
[50] Ireneo, *Adv. haer.* III, 3,3. Las posteriores *Pseudoclementinas* (146) informan de que Pedro entronizó legítimamente a Clemente (Hennecke-Schneemelcher II, 398).
[51] Cf. Tertuliano, *Praescr. haeret.* 21.
[52] Ireneo, *Adv. haer.* III, 3,2.

para «contemplar un reino y ver a una reina vestida de oro y con zapatos dorados»[53]. Como capital, Roma ejercía gran fascinación sobre los creyentes del imperio, pero la comunidad de Roma nunca se apoyó en esta prerrogativa política.

Entre los obispos de Roma de aquel tiempo destacó sobre todo Víctor I (¿189-199?), quien pretendió imponer contra las Iglesias de Asia Menor el uso, ampliamente difundido, de la celebración de la Pascua en domingo. Y para ello, llegó a amenazar con la exclusión de la comunión a aquellas Iglesias que se negasen a aceptar la fecha de celebración propuesta por él[54]. Aunque una deliberación sinodal precedió a esta actitud rotunda del obispo Víctor, surgieron duras críticas contra la misma. Ellas eran una señal de los límites de la autoridad del obispo de Roma.

Por otra parte, la existencia de una tumba papal en las catacumbas de Calixto apunta a un hecho que parece evidente: desde Ponciano estuvo vinculada a la pretensión de la sucesión. Ciertamente, los obispos de Roma comenzaron a invocar las palabras acerca de la «roca» recogidas en Mt 16,18s en el trascurso de la disputa sobre el bautismo de los herejes, cuando el papa Esteban I (254-257) trató de fundamentar su autoridad especial, y también el uso romano, refiriéndose a la sucesión de Pedro[55]. Situado originariamente en el contexto de la teología de la penitencia[56], el pasaje clásico sobre el primado adquirió importancia en seguida para la argumentación a favor de una preeminencia eclesial de Roma. Tuvo lugar entonces una discusión que fue tomada en serio incluso por profanos, como el filósofo Porfirio († hacia el año 303)[57].

A pesar de esta pretensión, también el obispo de Roma permaneció ligado, en un primer momento, al entramado de la gran Iglesia en el que se afirmaban igualmente los antiguos derechos de Alejandría y de Antioquía.

§5

La literatura de la época postapostólica

Tras la muerte de su fundador, muchas comunidades cristianas sintieron la necesidad de asegurar en su totalidad el mensaje del evangelio y de configurar la vida desde la fe. Esta circunstancia tuvo que ver mucho con el comienzo de la plasmación escrita del mensaje de Cristo en los

---

[53] H. Strathmann-Th. Klauser, art. *Aberkios,* en RAC I, Stuttgart 1950, 12-17, 14.
[54] Eusebio, *Hist. eccl.* V, 23s.
[55] Firmiliano obispo de Cesarea informa críticamente sobre la argumentación en la recopilación epistolar de Cipriano, *Ep. 75,17.*
[56] Cf. Tertuliano, *Pud.* 21,9.
[57] Porfirio, *Gegen die Christen,* 15 libros. *Zeugnisse, Fragmente und Referate,* ed. por A. v. Harnack en APAW. PH 1, Berlín 1916, 54s.

Evangelios y en las cartas, que se presentaban como testimonio de la revelación junto al Antiguo Testamento. Paralelamente nacieron numerosos escritos cuyos autores son desconocidos en parte o se presentaron bajo el nombre de apóstoles (apócrifos). El principio del origen apostólico a favor de la autenticidad de un escrito se introdujo así en fechas tempranas y trajo consigo la floración de una rica literatura apócrifa. Mientras que estos escritos al estilo de los géneros nuevotestamentarios revelan la tendencia a la complementación por medio de la fantasía —razón por la cual no lograron el reconocimiento eclesiástico—, los escritos de las comunidades postapostólicas reflejan una gran preocupación por la revelación y por la comunión de los creyentes.

a) *Los padres apostólicos*

Se entiende por padres apostólicos un grupo de *escritos,* desiguales en cuanto a su forma literaria, pero provenientes de autores que se encontraban bastante próximos a la era apostólica. Entre ellos se cuentan el escrito de la comunidad romana a la de Corinto, de hacia el año 96, y que se conoce bajo la denominación de *Primera carta de Clemente.* Vienen después las siete (?) cartas de Ignacio de Antioquía a Iglesias de Asia Menor y a Roma; y, junto a un fragmento, una carta de Policarpo de Esmirna († 156).

Una mayor distancia del tiempo de los apóstoles muestran otros escritos que se atribuyen también a los padres apostólicos. Entre ellos, la *Didakhe* representa una especie de ordenamiento de la comunidad basado en una doctrina judía de los dos caminos, y que probablemente fue escrita antes del año 150. Se consideran como obras pseudónimas la *Carta de Bernabé* y la *Segunda carta de Clemente,* redactada en forma de homilía. Según el modelo de apocalipsis judíos se configuró *El Pastor* de Hermas; concretamente en Roma, hacia el año 150.

La clasificación de este grupo de escritos bajo el epígrafe «padres apostólicos» se llevó a cabo al hilo del contacto con estos textos de una época de transición, sin que influyeran de igual manera en la clasificación criterios cronológicos o de contenido. Así, Papías de Hierápolis afirmaba en su obra *Explicaciones de las palabras del Señor,* escrita hacia el año 130, que él no había escuchado personalmente a los apóstoles[58]. Y la anónima *Carta a Diogneto* (de hacia el año 200) evidencia un contenido de tendencia apologética.

La vinculación de elementos diversos no permite reconocer una unidad literaria, aunque se ha pretendido detectar la forma de carta, basándose en las misivas nuevotestamentarias. En cuanto al lenguaje, los

---

[58] Eusebio, *Hist. eccl.* III, 39,2.

autores se mueven en el campo del texto griego de los Setenta, pero introducen numerosas peculiaridades estilísticas en su griego de la *koine,* sobre todo el creativo Ignacio.

El testimonio que estos escritos ofrecen en favor de la revelación realizada en Cristo no es ya original, sino que está marcado por el deseo de transmitir la herencia recibida; en este sentido ilustran el *Sitz im Leben* en que va a surgir la literatura patrística.

Las afirmaciones de los padres apostólicos están marcadas fundamentalmente por aquella transformación de la espera de la parusía que condujo la concepción escatológica de la existencia hasta la espera indefinida del futuro escatológico, y midió a la Iglesia en la historia con la realidad transcendente del cielo.En esta situación, las mencionadas obras testimonian aquella responsabilidad recíproca que apuntaba a la perseverancia de las Iglesias locales y aseguraba así su unidad. Eran patentes en esas obras los contenidos de la fe, pero también normas éticas de conducta, en las que tuvieron cabida abundantes reglas del mundo judío y de la filosofía popular. El Antiguo Testamento representaba la Biblia para esta generación de creyentes, que lo utilizaba como trasfondo para la predicación de Cristo, a veces en una terminología autónoma. La aparición de falsos maestros impuso pronto la necesidad de acentuar todo el contenido de la fe, en especial todo lo referente a la realidad divino-humana de Cristo. Al hilo de esta tendencia conservadora, la misma comprensión de la fe sufrió un cambio, pues, más allá de la fuerza justificante, la fe aparecía como una actitud que, siguiendo el canon de las virtudes judeo-helenistas, se esforzaba por realizar el orden señalado por Dios.

b) *Los apócrifos*

Así como otros autores escribieron bajo el nombre de profetas del Antiguo Testamento, también en conexión con escritos del Nuevo Testamento nació una abundante literatura que imitaba la forma literaria de su modelo y pretendía completar su contenido. Especialmente los gnósticos creyeron estar en posesión de tales libros secretos o misteriosos que pretendían lograr un reconocimiento utilizando los nombres de personajes del Nuevo Testamento. La Iglesia rechazó aquellas chapuzas *esotéricas* y las excluyó, en el camino de la formación del canon, de la categoría de documentos de la fe, aunque pretendían, en cuanto a forma y contenido, una autenticidad (falsa).

Sin embargo, los apócrifos ejercieron una gran influencia con sus rasgos edificantes y legendarios, especialmente en el naciente arte cristiano. Elaboraciones de apócrifos viejotestamentarios fueron llevadas a cabo en ambientes judeocristianos. Junto a las intenciones parenéticas, por ejemplo en los *Testamentos de los doce patriarcas,* es patente en otras obras la

tendencia a presentar así revelaciones, en el *Testamento de Salomón* o en el *Libro de Henok.* Tenemos que mencionar en este grupo los *Oráculos sibilinos,* originariamente paganos, pero remodelados en diversas ocasiones por una mano judía. Carácter de evangelio tienen, junto a palabras del Señor y fragmentos dispersos, obras de origen judeocristiano, como el *Evangelio de los hebreos* y el *Evangelio de los ebionitas.* Un esbozo de la vida de Jesús y conversaciones con sus discípulos contiene también la *Epístola apostolorum,* que, a pesar de sostener elementos gnósticos, va contra los falsos maestros. Los evangelios de la infancia adornan con derroches de fantasía la juventud de Jesús. Motivos tomados del *Protoevangelio de Santiago,* que no siempre respetan los límites del buen gusto, enriquecieron a continuación las leyendas sobre María. Siguiendo modelos literarios budistas, el *Evangelio de la infancia,* de Tomás, pinta a Jesús como un niño milagrero. Al grupo de los apócrifos gnósticos pertenece también el *Evangelio de Tomás,* que contiene unos 114 dichos de Jesús. Sobre la posibilidad de una redención informa el *Evangelio de la verdad;* y también el *Apócrifo de Juan* indica al hombre un camino para lograr la unión con el Dios perfecto. Dentro del género «hechos de los apóstoles», los escritos apócrifos, pintaban, siguiendo las antiguas narraciones sobre héroes, las correrías de los apóstoles y su poder de hacer milagros. Los respectivos *Hechos* de Pedro, Pablo, Andrés, Juan y Tomás constituyen otros tantos paralelos de la literatura novelesca antigua, al tiempo que nos informan sobre la mentalidad de la época y establecen una conexión entre las figuras apostólicas y sus respectivas regiones. Los apocalipsis apócrifos, cuya pintura del más allá tuvo un considerable peso histórico, sirvieron a la edificación personal, pero también a la satisfacción de la curiosidad.

La literatura de la época postapostólica está sin duda marcada desde el punto de vista temático por la vida de las comunidades cristianas y por los fundamentos históricos de su fe, pero, desde otro punto de vista, los creyentes se introdujeron con dicha literatura en el campo de la cultura antigua. En efecto, aunque es propio de los escritos de la época postapostólica y de los mismos textos nuevotestamentarios el carácter de exposición sencilla, hasta el punto de que los escritos apócrifos de grupos marginales cristianos simplemente pretendían satisfacer la curiosidad popular, todo ello preparó el terreno para una serie de escritos que pronto se dirigieron también a los no cristianos, y se esforzaron con intensidad creciente por estar a la altura literaria exigida por su tiempo.

§6

El nacimiento de las herejías. El gnosticismo

La diversa recepción del mensaje de Jesús y su transmisión a la luz de su exaltación, tal como fueron plasmadas en los escritos del Nuevo Testamento, evidenciaban desde el principio una variedad en la conciencia de la fe. Mediante la acentuación de determinados elementos de la proclamación bíblica, por lo tanto por el camino de la selección *(bairesis),* afloraron conflictos que, al hilo de las respectivas tendencias religiosas o en unión con doctrinas soteriológicas en curso, condujeron muy pronto a la separación de grupos cristianos. A diferencia de lo que sucedía en las religiones antiguas, la Iglesia se sintió obligada a insistir en la doctrina verdadera que le había sido comunicada mediante la tradición de las comunidades fundadas por los apóstoles, y que quedaba asegurada así por el criterio de la apostolicidad. Los datos históricos sobre la aparición de las herejías no nos hablan de una fuente pura de la realidad de la fe que habría sido contaminada paulatinamente por falsos maestros. Apuntan, por el contrario, a la pluralidad de testimonios de fe que, en virtud de una selección unilateral o incluso de la desviación doctrinal, condujeron al nacimiento de comunidades separadas (sectas). La confrontación con las herejías revistió caracteres de gran virulencia. Contribuyó esencialmente al desarrollo de la doctrina eclesial y actuó como crisol de los verdaderos creyentes (cf. lCor 11,19).

a) *Herejías de origen judeocristiano*

Una peculiar relación de Cristo se abrió paso ya en el entorno del judeocristianismo. Con un enfoque adopcionista, Cerinto, a finales del siglo II, consideraba a Jesús de Nazaret como un hombre que se había demostrado probo en su vida. Y consideraba que, por esa razón, Cristo como Espíritu había descendido sobre Jesús en el bautismo. Una concepción similar encontramos también en los ya mencionados ebionitas, que se consideraban a sí mismos como pobres y habían emergido del desmoronamiento de la comunidad primitiva de Jerusalén. Entre sus escritos se encuentran un *Evangelio de Mateo* retocado y las *Homilías de Pedro* que forman parte de las *Pseudoclementinas.* En el ámbito de estas corrientes judeocristianas tenemos que situar también a los elcasaítas y a los mandeos, cuya interpretación del mundo era de signo dualista. Sobre todo entre los mandeos se practicaba el bautismo frecuente como rito que aseguraba la subida a un místico mundo de luz. Influencias provenientes de un entorno judío se hicieron patentes también en los círculos gnósticos tempranos que se agruparon alrededor del heresiarca Simón Mago (Act 8,9-11) y sus discípulos.

b) *El gnosticismo*

Ya en el lenguaje nuevotestamentano tuvo lugar la traslación de la fe al conocimiento obrado por el Espíritu (1Cor 2,6-16), que sirvió finalmente para parafrasear la proximidad del creyente a Dios (Jn 10,14). Ciertamente, sobre la proveniencia de tal forma de hablar del conocimiento reina hasta nuestros días una oscuridad que apenas se ha iluminado a pesar del hallazgo de escritos gnósticos originales, como los de la biblioteca de Nag Hammadi (Egipto central). Los intentos de hacer derivar de la literatura sapiencial viejotestamentaria el concepto de conocimiento han aportado hasta el momento tan escasas aclaraciones como la referencia a la mentalidad helenística o a influencias persas y orientales. Además, el hecho de las especulaciones gnósticas en las comunidades de Colosas (Col 2,16-23), Tiatira (Ap 2,18-29) y Pérgamo (Ap 2,14s) indica claramente que estas corrientes no pueden ser consideradas simplemente como desviaciones heréticas de la fe eclesial, tal como se presupuso en la lucha del cristianismo primitivo contra los herejes.

Aunque los comienzos del gnosticismo cristiano se relacionaron con los seguidores de Simón Mago y con sus sucesores Menandro y Satornil, sin embargo, en cuanto a la forma, se enraízan en aquellos círculos escolares que trataban de esclarecer la existencia del hombre en sus sistemas respectivos. Los grupos gnósticos de los ofitas —para quienes la serpiente había comunicado el conocimiento al hombre—, de los peratas y de los setianos ofrecían respuestas similares e introducían numerosos elementos míticos en sus sistemas.

La historia primigenia bíblica, junto con la cosmogonía del *Timeo* de Platón, ofrecía el marco para abigarradas especulaciones en las que se dibujaba una catástrofe primitiva, en la que la serpiente como símbolo de la eternidad tenía un papel destacado. De igual manera se utilizó también la apocalíptica, cuyas afirmaciones se interpretaron en el sentido de una experiencia personal.

Entre los gnósticos prominentes de Alejandría encontramos a Basílides († hacia el año 160), que escribió un amplio comentario a los cuatro Evangelios y, so pretexto de haber recibido una revelación inmediata, atribuía a un Cristo convertido en hombre visible la liberación de los hombres de las cadenas del *arkhonte.* Una poderosísima campaña a favor del movimiento gnóstico desarrolló el egipcio Valentín, que actuó en Roma a mediados del siglo II, tuvo allí temporalmente estrechos contactos con la comunidad cristiana, y compuso numerosos escritos, entre ellos un *Evangelio de la verdad.* Partiendo de un dualismo a ultranza, vio en el Dios invisible el origen de emanaciones cuyo desarrollo descendente lleva hasta la entrada de la semilla divina en la materia, estado del que el hombre puede liberarse de nuevo gracias a la gnosis. Uno de sus discípulos, Teodoto, actuó en Asia Menor, y formuló aquellas preguntas características que recibieron una respuesta arbitraria en la gnosis: «¿Quiénes éramos, y

qué hemos llegado a ser, dónde estábamos y adónde hemos sido arrojados, hacia dónde nos apresuramos y de qué somos liberados, qué es nacimiento y qué es renacimiento?»[59]

De las respectivas soluciones se pueden señalar los rasgos fundamentales peculiares del gnosticismo, que en todas sus variedades promete al hombre, al yo humano, liberación y redención por el camino del conocimiento. Fundamental para las informaciones de los diversos sistemas es:

1. Un rotundo dualismo que opone «fundamento originario» trascendente y mundo material sometido a la muerte.

2. La imposibilidad de que las divinas chispas luminosas se pierdan en el «yo» del gnóstico, aunque el «alma» de éste parezca completamente fascinada por el mal, a causa de la caída.

3. Por el camino del conocimiento, el «yo» es capaz de liberarse de las ataduras de la materia, y de llevar a cabo el retorno al reino de la luz del verdadero Dios.

4. El discurso gnóstico sobre «caída» y «ascenso» se inscribe en un cúmulo de especulaciones mitológicas cuyo enriquecimiento con elementos extraídos de la filosofía, la religión y la astrología contemporáneas habla claramente de su carácter sincretista.

Estas doctrinas gnósticas de la redención quedaron plasmadas en una variadísima literatura, casi siempre pseudoepigráfica, y ejercieron una gran atracción a pesar de un rasgo fundamental de pesimismo.

Frente a tales tendencias de disolución, la Iglesia se vio en la necesidad de conservar en su totalidad la revelación bíblica, y de asegurar su carácter histórico. Nacieron numerosos escritos en contra de tales tendencias gnósticas. La mayoría de ellos se han perdido. Sin embargo, una obra como *Tratado contra las herejías* de Ireneo de Lyón o la de Tertuliano *Contra Marción* ponen de manifiesto claramente la dirección que sigue la argumentación antignóstica. Con la insistencia en la tradición apostólica y con la fijación del canon se hizo frente a la subjetiva pretensión de la revelación de los gnósticos. Frente a una imagen de Dios irreconciliablemente dualista, que incluía una valoración negativa del mundo material, se subrayó la fe en el Dios uno y creador. La acentuación de la humanidad de Cristo y de su muerte en cruz como fundamento de la redención se inscribió en el centro de la polémica, ton la intención de poner freno a cualquier intento de vaciar de contenido el acontecimiento divino de salvación. Indudablemente, la confrontación con el gnosticismo promovió el desarrollo de la conciencia de la fe, y configuró con nitidez creciente los rasgos de la imagen externa de la llamada gran Iglesia. Con la exclusión de los herejes, la ortodoxia ganó terreno, y la comunidad romana demostró ser un baluarte destacado de la recta fe. La destrucción de escritos

---

[59] *Exc. ex Theodoto* 78,2, en Clemente de Alejandría (GCS 17,131).

sectarios es, finalmente, la causa principal de las lagunas que todavía existen en el conocimiento del gnosticismo.

c) *Marción*

Marción († hacia el año 160) constituyó el principal desafío a la reacción de la Iglesia. Este acaudalado armador entró en conflicto con la comunidad cristiana de su lugar de origen, Sínope, en la costa del Mar Negro, a causa de las doctrinas especiales que él propalaba. En sus viajes misionero-comerciales terminó por introducirse en la misma comunidad romana. Con excesiva lentitud suavizó Marción las arbitrariedades de su evangelio del buen Dios. Así, tras una discusión, cayó sobre él la exclusión de la Iglesia.

Empalmando con el rechazo gnóstico del Dios creador viejotestamentario, que imponía el yugo de la Ley, Marción anunciaba un Dios del amor, al que sólo creía reconocer en el Evangelio de Lucas y en los escritos de Pablo. En sus *Antitheseis* trató de poner de manifiesto este rechazo del Antiguo Testamento, y de exponer la fe sin temor frente al «dios extraño» como actitud del redimido. Con el mandamiento del amor empalmó tal rigorismo ético que desembocó en el celibato, así como en la renuncia a la carne y al vino, con el fin de realizar así el ideal de una Iglesia santa.

La organización de la comunión marcionita, similar a la de las comunidades cristianas desde el punto de vista externo, le aseguró consistencia duradera basada en una misión que aumentaba sin cesar su radio de influencia, máxime cuando Apeles, discípulo de Marción, se hubo retractado de la fácilmente impugnable doctrina del nacimiento y muerte en cruz sólo aparentes de Cristo. La Iglesia se vio obligada a intervenir espoleada no tanto por el consciente antijudaísmo cuanto por este acortamiento de la acción salvífica de Dios y de la revelación en general. La formación del canon de la Biblia no es la consecuencia de la selección de Marción, basada en un convencido paulinismo que le granjeó simpatías más allá de la prohibición de Constantino I el Grande.

§7

La fe cristiana entre la polémica y la apología

El retraso de la parusía había obligado a la comunión de los creyentes a determinar de forma fundamental su ubicación en la historia. Sin duda, se trataba de una tarea que requería informaciones concretas frente a la sociedad antigua. A la ruptura con el judaísmo siguió el amenazador conflicto con el paganismo, que en la existencia de los

cristianos y en su creciente difusión veía un peligro para la persistencia del orden religioso y social tradicionales. Se desencadenó entonces una violenta polémica a la que los cristianos respondieron no sólo con el testimonio de su fe, sino también con planteamientos dialécticos. Aquella apologética no era una simple defensa frente a acusaciones injustificadas, sino que representaba el comienzo de un diálogo con el mundo circundante a consecuencia del cual el contenido de la fe fue incorporándose al bagaje intelectual de la época.

a) *La confrontación con el judaísmo*

Durante décadas, el origen judío impidió detectar con claridad los rasgos característicos de los cristianos, cuyas comunidades crecieron y se desarrollaron a la sombra de las sinagogas de la diáspora. Esta impresión exterior desapareció en la medida en que el conflicto sobre la fe en el Mesías se agudizó y se produjo el abandono, por parte cristiana, de las normas religiosas del judaísmo. Como réplica, se introdujo una alusión a los cristianos como *minim* (herejes) en la *Šemone eśre,* oración cotidiana judía, y se puso a la opinión pública en contra de ellos. La argumentación teológica de los cristianos afirmaba que la profecía viejotestamentaria se había cumplido en el acontecimiento salvífico realizado por Jesús y, acentuando la fe, desligó la salvación del hombre de la pertenencia al pueblo de Israel. Con el creciente distanciamiento, la discusión se agrió y, como se ve en la *Carta de Bernabé* o en el *Diálogo con Trifón* de Justino, se convirtió en polémica antijudía. Ignacio de Antioquía presentaba todavía el cristianismo como nueva forma de vida frente al judaísmo[60], pero ya Melitón de Sardes († antes del año 190) habla del «asesinato de Dios»[61]. Con el reproche de la incredulidad respecto a Jesús de Nazaret, se intentó finalmente desligar a los judíos del Antiguo Testamento, cuya versión griega (*Septuaginta* o los Setenta) se convirtió en la Biblia de los cristianos. En la persistente confrontación nació una literatura antijudía en toda regla, que no hizo sino profundizar el foso de separación con el judaísmo, y que, finalmente, preparó la legislación antijudía de la antigüedad tardía.

b) *El paganismo se lanza a la polémica*

Cuando el cristianismo se salió de la órbita protectora del judaísmo, los cristianos llamaron en seguida la atención de la sociedad pagana y de las instituciones del Estado. Como minoría sociológica, era mirada con desconfianza. Además, con la predicación de la soberanía de Dios hecha

[60] Ignacio, *Magn.* 10,1.3; *Rom.* 3,3; *Philad.* 6,1.
[61] Melitón, *Homilía sobre la Pascua* 94-97 (SChr 123,114-118).

realidad en Jesús de Nazaret creaban intranquilidad política, sobre todo si se tenía en cuenta la crucifixión de Jesús por las autoridades romanas. Juicios descalificadores a causa del origen bajo o crueles fabulaciones de supuesta deshonestidad o de comidas canibalescas alimentaron en la opinión pública aquel sentimiento negativo que el hombre antiguo experimentaba automáticamente frente a la predicación de la cruz.

En el transcurso del siglo II, la polémica vulgar contra los cristianos pasó al campo literario. Vieron la luz panfletos en los que escritores paganos expresaron su crítica desde la conciencia cultural helenística (*paideia*). Si Luciano de Samosata trató de ridiculizar en un escrito jocoso el comportamiento de los creyentes, hacia el año 180 Celso, de mentalidad filosófica, trató con su *Alethes logos* de demostrar que los cristianos se habían alejado del *logos* y del *nomos* comunes a todos los pueblos. El abandono del orden tradicional por los cristianos llegó a difamar a éstos como revolucionarios, mientras que se caricaturizaba la fe como distanciada del *logos,* como ocurrencia insensata, un reproche que no representaba una novedad en un mundo en el que el conocimiento era uno de los valores supremos (cf. 1Cor 1,18-29). Ese mismo reproche afloraba también en las polémicas del médico Galeno († 199) o del filósofo Porfirio († hacia el año 303).

La novedad del cristianismo, puesta en el primer plano de la conciencia con la cuestión acerca de su aparición tardía, dio pie para que se criticara su verdad, pues carecía de la cualificación que a juicio del mundo antiguo provenía de la antigüedad, de la edad. La difamación social, moral e intelectual caracterizan, pues, el espectro de la propaganda pagana contra los seguidores del cristianismo, que en la opinión pública era considerado lisa y llanamente como superstición.

Precisamente la acusación de superstición (*superstitio*) dio pie para que se acusara a los cristianos de ateísmo y de irreligiosidad[62]. Y esta inculpación era grave no sólo por el valor de la religión entre los romanos, sino porque, según los antiguos, el bien público dependía del culto a los dioses, de acuerdo con el principio *do ut des.* En tonos altamente dramáticos lamentaba la ruptura de este sistema un abogado del paganismo: «Y puesto que existe acuerdo general sobre la existencia de los dioses inmortales aunque su esencia y origen sean inciertos, yo no puedo permitir que alguien se arrogue la insolencia de disolver y debilitar nuestra religión, tan antigua, útil y saludable»[63]. Mediante la alusión a la coincidencia de opiniones de todas las gentes se defiende la religión heredada, con sus instituciones sacras, contra los cristianos porque ella garantiza la *salus publica.* Efectivamente, según informaciones de Tertuliano, se culpaba a

---

[62] Cf. Justino, *Apol.* I, 6,1; 13,1; 46,3; *Mart. Polyc.* 3,2; 9,2; Atenágoras, *Suppl.* 3-16; Clemente de Alejandría, *Strom.* VI, 1,1; VII, 4,3; 54,3, y otros.
[63] Minucio Félix, *Oct.* 8,1 (CSEL 2,11).

los cristianos de todas las catástrofes. «Si el Tíber se desborda, si el Nilo no inunda los campos, si el cielo no se mueve, si la tierra tiembla, si se desata una ola de hambre, si la peste brama, en seguida se escucha por doquier el mismo grito: 'Los cristianos a los leones'»[64]. Esa imbricación del bienestar terreno con la veneración de los dioses convertía la praxis de la religión, el culto, en un asunto público. Toda negativa a practicar el culto oficial parecía un sabotaje a la sociedad y al Estado.

c) *Respuesta de los cristianos*

Ante el peligroso veneno que escondían los rumores divulgados, y teniendo presente las intencionadas acusaciones, los cristianos se vieron obligados a defenderse. Para ello utilizaron la forma literaria de la apología. No se limitaron sencillamente a defenderse, sino que, además, buscaron el diálogo con la opinión pública, sin descartar al mismísimo emperador. Entre los autores de tales escritos de defensa, de los que se han conservado muy pocos, destaca, junto a Arístides, el «filósofo y mártir» Justino († hacia el año 165), cuya actividad literaria combinó siempre la defensa ante la polémica con la presentación positiva del cristianismo.

En conjunto, los apologistas rechazan en sus obras tanto calumnias vulgares como objeciones de principio. Frente al conflictivo reproche de ateísmo, tuvieron que confesar su absoluto rechazo del politeísmo al tiempo que destacaban con toda claridad su fe en el Dios único y verdadero. Cuando en este contexto se proponía el cristianismo como *vera religio,* con frecuencia se producía una trasposición de la concepción bíblica de la fe y se pasaba a la formalidad del concepto tradicional de religión; y sucedía esto a pesar de la crítica a los mitos y usos culturales de los paganos. Por otra parte, los apologistas estaban empeñados en justificar su actitud de fe con motivaciones racionales, con lo que la utilización de adecuados elementos de la filosofía de su tiempo no sólo les granjeó la etiqueta de defensores críticos y decididos de la *paideia* antigua, sino que, al mismo tiempo, ofrecía la oportunidad de presentar el cristianismo como portador y defensor de la antigüedad que garantiza la verdad. Justino llegó a conceder el nombre de cristianos a aquellos que vivían de acuerdo con la razón *(meta logou)*[65].

El paso del mensaje bíblico de salvación del mundo experimental hebreo a la mentalidad de cuño grecorromano marcada por el *logos* exigía una trasposición del *kerygma* a categorías racionales y filosóficas, tarea que en buena medida realizaron los apologistas. En estos esfuerzos, el acontecimiento de la cruz del Gólgota pasó a un segundo plano frente a las

---

[64] Tertuliano, *Apol.* 40,2 (CCL 1,153).
[65] Justino, *Apol.* I, 46,3 (trad. cast. en BAC 116).

especulaciones cósmicas, como la fe en el Dios que actúa fue ligada al conocimiento racional de un ser supremo. Con semejante autopresentación, que desbordaba el marco de una simple defensa, se deseaba, en ocasiones a costa de la inmediatez bíblica, no sólo quitar fuerza al reproche de inferioridad intelectual, sino, en la vinculación incipiente de la fe y la razón, acercar el evangelio al hombre helenista.

Entre la postura de extrañeza frente al mundo y de apertura a él, la comunidad de los creyentes trató de afirmar su emplazamiento, sin que ello significara renunciar a la fe en el Dios único o buscar un compromiso en cuanto a las exigencias morales. La prioridad del reino de Dios (cf. Mt 6,33) constituyó el determinante fundamental de la actitud cristiana ante la vida. Las situaciones concretas condicionaban el comportamiento frente al emperador y al Imperio. Una corriente fundamental apocalíptica estuvo acompañada por la crítica sin tapujos, pero, en conjunto, predominaron las expresiones positivas, comenzando por las afirmaciones paulinas de Rom 13,1-7, recogidas en 1Pe 2,13-15. Echando mano de la respuesta que dio Jesús cuando le plantearon la pregunta sobre el impuesto (Mc 12,13-17 par.), Justino destacó expresamente la escrupulosidad de los cristianos: «Las contribuciones y los impuestos pagamos por doquier a todos vuestros restantes funcionarios, tal como hemos sido enseñados por él (Jesús)»[66]. A las acusaciones de infidelidad política, traducidas incluso en el reproche de revolucionarios políticos[67], se respondía con el cumplimiento correcto de las obligaciones cívicas. La renuncia a ofrecer sacrificios por el Estado y por el emperador era sustituida por la oración impetratoria[68].

§8

La consolidación de la Iglesia

Las amenazas que se cernían sobre la joven Iglesia no provenían tanto de la polémica y de las represalias cuanto de las tensiones internas. Junto al peligro de la formación de grupos, fue sobre todo el heterogéneo gnosticismo, que tanto fascinó a los hombres de entonces, el que puso en marcha una disolución de la revelación bíblica y el que concitó la decidida resistencia de los creyentes. Esa reacción no apuntaba simplemente a refutar las afirmaciones concretas de corrientes heréticas, sino al desarrollo de criterios de principio, para asegurar así el *kerygma* nuevotestamentario frente a todo tipo de sincretismo. Al mismo tiempo, se acentuaron en la concepción de la Iglesia aquellos elementos que salvaguardaban, frente a

---

[66] Ibíd. I, 17,1 (Goodspeed 38).
[67] Cf. Orígenes, *C. Cels.* VIII, 2 (trad. cast. en BAC 271).
[68] Cf. ya 1*Clem.* 59,2-61,3; Tertuliano, *Apol.* 39,2, y otros.

toda extranjerización, la subsistencia de las comunidades en la historia, incluso al precio de la exclusión.

a) *La clarificación teológica*

Al calor de las medidas defensivas de cada una de las comunidades y de sus dirigentes, entre los que destacó el obispo Dionisio de Corinto, que movilizó a los creyentes con una amplia correspondencia epistolar hacia el año 170, nacieron numerosos escritos antignósticos, de los que únicamente conocemos el nombre de sus autores. Así, sólo poseemos fragmentos de las *Hypomnemata* (Memorias) de Hegesipo, quien en sus viajes por las comunidades cristianas quiso averiguar la doctrina apostólica, y viajó incluso a Roma en tiempos del papa Aniceto. Más importante aún es el hecho de que se haya conservado el escrito *Desenmascaramiento y refutación de la falsa gnosis,* de Ireneo de Lyón († hacia el año 202), una obra que se basa en un conocimiento inmediato de los escritos gnósticos. Vinculado a la teología joánica por su condición de discípulo de Policarpo, Ireneo intervino en la cuestión montanista y tuvo un papel protagonista en la discusión sobre la celebración de la Pascua. Su intención fue la de lograr la paz con las Iglesias de Asia. Fue gran propagador de la predicación de la fe en la Galia. Ireneo se opuso frontalmente al gnosticismo. Ya los bocetos de los sistemas gnósticos contienen una crítica sistemática de sus afirmaciones. Sin embargo, la aportación decisiva de este autor fue el desarrollo de los criterios que permitían asegurar la persistencia de la revelación.

Partiendo de la coordinación de ambos Testamentos, Ireneo insistió en la unidad de Dios Padre y del Dios creador, que se ha revelado en la historia de la salvación, culminando en el acontecimiento de Cristo. La fe cristiana no se basa en mitos ni en doctrinas secretas, sino en hechos. Al hilo de esta argumentación, presente también en el escrito *Demostración de la predicación apostólica,* nació una exposición de la obra divina de la redención con una clara orientación histórico-salvífica que buscaba menos la conexión con la filosofía de entonces que la cimentación racional del *kerygma.* La concepción que Ireneo tiene de la redención culmina en su doctrina de la *anakephalaiosis* (recapitulación), según la cual Cristo es el fundamento de la divinización de la humanidad y de la consumación del universo.

b) *Reglas de fe*

La recepción del Antiguo Testamento como Biblia de los cristianos representaba ya el reconocimiento de una norma fija, de un canon, aunque la fe en Cristo obligaba a considerar ese Antiguo Testamento como

prehistoria. Con la fijación escrita de la doctrina de Jesús, transmitida al principio por vía oral, nació pronto un grupo de textos a los que se concedió igual valor vinculante que al Antiguo Testamento respecto de la fe y la vida de los cristianos (cf. 2Pe 3,15s). Papías de Hierápolis († hacia el año 125) describía ya la historia del nacimiento del Evangelio de Marcos y del Evangelio de Mateo[69]. Pero mencionaba también un *Evangelio de los hebreos,* un ejemplo de entre los numerosos escritos apócrifos cuya difusión hacía posible un impreciso concepto de revelación. Todo el cosmos era considerado permeable a la intervención de Dios. Incluso escritores eclesiásticos se remitían a informes míticos y a afirmaciones filosóficas. Esta situación pedía a gritos la clarificación del testimonio vinculante de la revelación.

A mediados del siglo II, Marción hizo una primera selección desde sus planteamientos antijudíos, y se llegó así a un canon de los escritos paulinos, incluido el Evangelio de Lucas. En una réplica a los escritos gnósticos, Ireneo de Lyón intentó fundamentar alegóricamente el «evangelio cuatriforme»[70]. Y, de hecho, los cuatro Evangelios gozaban de reconocimiento general en la Iglesia hacia el año 200. El llamado *Canon de Muratori,* una lista de escritos nuevotestamentarios de este tiempo, contiene en buena medida la situación posterior, que alcanzó su fijación definitiva en Occidente a finales del siglo IV. Como criterios para la formación del canon sirvieron la proximidad al origen, la capacidad de utilización en la comunidad y el reconocimiento general de los respectivos escritos. Estas medidas llegaron a imponerse en el proceso de la tradición. Con la norma del canon, la gran Iglesia disponía de un instrumento que trazaba el marco de la revelación nuevotestamentaria y no dejaba espacio para el subjetivismo herético.

Sin embargo, el cristianismo de esta época temprana no llegó a presentarse propiamente como religión del libro. Ya el mismo Nuevo Testamento nació en la corriente de la tradición, que, según la información de Papías, servía como medida del testimonio escrito[71]. Sobre todo Ireneo contrapuso al gnosticismo la autoridad de la tradición apostólica, que, unida a la sucesión apostólica, se convirtió en la norma fundamental de la concepción que la Iglesia primitiva tuvo de sí misma. En consecuencia, la tradición no falseada de la revelación de Cristo se conservaba en aquellas Iglesias que habían sido fundadas por los apóstoles y que podían demostrar sin lagunas la cadena sucesoria de sus obispos. Ireneo ilustra este principio[72] con el ejemplo de la Iglesia de Roma, al que sin embargo parece contradecir la dirección colegial que se dio allí en un principio. Pero,

[69] Eusebio, *Hist. eccl.* III, 39,15-17.
[70] Ireneo, *Adv. haer.* III, 11,11 (Harvey II, 47).
[71] Cf. Eusebio, *Hist. eccl.* III, 39,4.
[72] Ireneo, *Adv. haer.* III, 3,1-3.

fundamentalmente, la tradición apostólica sirvió como criterio para trazar la distinción entre doctrina verdadera y doctrinas heréticas. En el transcurso del siglo IV pasó, finalmente, a un primer plano la referencia a los padres de la fe en el trabajo teológico para encontrar la verdad. La antigua concepción de que la edad y la generalidad son también garantía de verdad convirtió a los maestros de la Iglesia en testigos de la fe. Por eso las afirmaciones de los padres de la Iglesia tuvieron tanta importancia en las discusiones de los grandes concilios, y llegaron a ser consideradas como documentos vinculantes de sus decisiones.

Una orientación en la conciencia general de la fe ofrecieron las fórmulas de confesión de fe (símbolos), cuyos primeros brotes encontramos ya. en el Nuevo Testamento. La aparición temprana de falsas doctrinas promovió su desarrollo. Evidentemente, la formación de las confesiones de fe arrancó de breves fórmulas cristológicas que fueron desarrollándose en el curso de las discusiones teológicas, hasta convertirse en la trimembre confesión de fe. La confesión de Dios Padre y creador era el dique frente a la concepción gnóstica de Dios; la fórmula de Cristo excluía todo vaciamiento de tipo doceta; y el artículo sobre el Espíritu Santo iba contra la pretensión del *pneuma* fuera de la Iglesia. La utilización de la confesión de fe en la administración del bautismo pone de manifiesto hasta qué punto estaba anclada en la vida de la Iglesia. La triple pregunta al bautizando se corresponde con la estructura de la confesión de fe. El canon de la verdad o la *regula fidei* a que hacen referencia Ireneo[73] y Tertuliano[74] comprenden, sin duda, el símbolo bautismal en cuanto que apuntan a la norma que se encuentra en la fe. Por otro lado, a pesar de la gran diversidad de los símbolos bautismales de las diversas Iglesias locales, el conjunto de todos ellos pretende comunicar la doctrina apostólica.

c) *La Iglesia como institución*

La consolidación de la Iglesia se manifestó principalmente en el cambio de la visión que ella tenía de sí misma. Hasta entonces, al hablar de la Iglesia se acentuaba sobre todo el papel de los creyentes, una visión que Tertuliano utilizará, tras su paso al montanismo, cuando interpreta Mt 18,20 contra el ministerio: «Donde están tres (creyentes), allí está la Iglesia»[75]. Pero el ministerio episcopal había experimentado entre tanto una gran revalorización como garante del *kerygma* apostólico, dado que con sus titulares se había asociado la autoridad espiritual. En el curso de la defensa contra las corrientes heréticas se había llevado a cabo una cierta objetivización de la concepción de la Iglesia, que ahora estaba dominada

[73] Ibíd. II, 28,1.
[74] Tertuliano, *Spect.* 4; *Praescr. haeret.* 13; *Virg. vel.* 1.
[75] Tertuliano, *Exhort. cast.* 7,3 (CCL 2,1025).

por una especie de pensamiento espacial. Sin duda, mantenían toda su vitalidad las imágenes bíblicas, pero la idea de la realización de la Iglesia en los creyentes se fue separando paulatinamente de la concepción eclesiológica de que los creyentes están en la Iglesia. Las expresiones metafóricas de «casa» y «arca» se prestaban muy bien para ilustrar ese carácter institucional, que fue adquiriendo perfiles cada vez más nítidos en la influencia recíproca que se dio entre la historia y el simbolismo.

II

LA GRAN IGLESIA EN EL ENTRAMADO DEL ESTADO PAGANO

A finales del siglo III el cristianismo había abandonado su existencia en el gueto y se había convertido en una sólida comunión de fe cuya realidad ya no podía pasar desapercibida para la opinión pública, sobre todo si tenemos en cuenta que amenazaba con hacer pedazos la estructura del Imperio romano. Con heredada desconfianza contemplaban los gentiles el sorprendente éxito de la misión cristiana y la indomable auto-conciencia de los creyentes. Pero sobre todo, preocupaba la amenaza que aquella comunidad de creyentes representaba para los fundamentos mismos del Imperio romano. Desde antaño se había insistido en la ideología de la relación recíproca entre culto a los dioses y bienestar estatal. Horacio había revestido esa ideología en la siguiente exclamación: «Por los pecados de los padres tienes que pagar tú, romano, a pesar de tu inocencia, hasta que hayas renovado los amenazados templos y recintos de los dioses, así como las imágenes de los dioses ensuciadas por el negro humo. Posees la soberanía sólo porque te sometes a los dioses. De ahí arranca todo; calcula según eso el final. Los desdeñados dioses han amontonado abundantes desgracias sobre Occidente»[1]. Se consideraba el culto de los dioses como condición indispensable para la pervivencia del Imperio y para la salud pública. Toda esta concepción tenía que llevar necesariamente al conflicto entre los cristianos y el Estado.

A la situación de constreñimiento los creyentes habían respondido no sólo con la crítica apocalíptica sino también con una sorprendente franqueza frente al emperador y al Estado. El obispo Melitón de Sardes († antes del año 190) no dudó por un momento en relacionar el bienestar que el Estado había vivido desde el emperador Augusto con el ascenso del cristianismo[2]. Y Orígenes († hacia el año 254) describió ya la visión de un imperio cristianizado[3]. La idea de la soberanía de Dios y la concepción de la cristiandad como *militia Christi* vaciaron el contenido del principio vigente de la conservación del poder político, pero los creyentes enfatizaron constantemente su lealtad frente al Estado y sus representantes.

De cualquier modo, la opinión pública no pudo sustraerse a la impresión de que la comunión de los creyentes representaba un cuerpo extraño dentro de la sociedad, de que constituía incluso una especie de magnitud contrapuesta al Estado. Mientras aquella comunión fue

---

[1] Horacio, *Carm.* III, 6,1-8.
[2] Eusebio, *Hist. eccl.* IV, 26,7s.
[3] Orígenes, C. *Cels.* VIII, 69.

considerada un grupo marginal sólo atrajo la atención local, pero con el crecimiento de las comunidades, minimizado en ocasiones por la propaganda, se incrementó el nerviosismo de las autoridades romanas. La gran Iglesia con sus formas de organización tenía que provocar por fuerza el conflicto con un Estado que estaba cimentado en la religión.

§9

La persecución de los cristianos

El conflicto del cristianismo con el Estado romano pasó en seguida del terreno de las discusiones verbales al de las medidas violentas tomadas abiertamente por los detentadores del poder político. Con tales medidas pretendían asegurar la persistencia del Imperio en virtud del antiguo culto a los dioses. La condenación y crucifixión de Jesús, en las que ya se habían entremezclado las connotaciones religiosas y políticas, no habían conseguido hacer desaparecer de la provincia romana el movimiento de fe, pero se avanzó un paso más en el camino violento de la superación de la crisis, para integrar a los cristianos en la sociedad y en el Imperio. Tal intransigencia, incrementada con la llegada del principado, sorprende si se tiene en cuenta la tolerancia hacia el judaísmo, que también se confesaba monoteísta. Evidentemente, el Estado romano, en contra del proceder según el *Senatus consultum de Bacchanalibuus* del año 186 a.C, no consideraba como un peligro la minoría de los judíos, ya que éstos respetaban la prohibición de hacer prosélitos. Por el contrario, el cristianismo no se dejó atar las manos. Su imparable crecimiento amenazaba con hacer saltar por los aires el Estado romano, y tenía que provocar casi por necesidad medidas en contra.

Los informes al respecto provienen casi exclusivamente de fuentes cristianas y, a pesar de su inclinación a la idealización y tipificación a la manera de las plagas de Egipto, está fuera de duda que la confesión de la fe representaba una amenaza de muerte para los cristianos.

a) *Historia de la persecución*

Ya el conflicto con el judaísmo había creado situaciones comprometidas para la comunidad primitiva de Jerusalén. No es descabellado pensar que Bar-Kochba, en el marco de las medidas para luchar contra la presencia de los romanos en el país, castigara con severas penas a los seguidores de Jesús que se distanciaban de la tradición de Israel[4]. Tales medidas derivaban de la voluntad de mantener la homogeneidad religioso-política

---

[4] Cf. Justino, *Apol.* I, 31,6; Eusebio, *Hist. eccl.* IV, 8,4.

del pueblo judío, pero ilustran el proceder local contra los judíos, una situación que siguió siendo característica en la confrontación con el Imperio romano.

Durante los dos primeros siglos, los cristianos no fueron víctimas de persecuciones generales, sino de reacciones espontáneas de la población o de determinados órganos del Estado. Tal forma de proceder queda ilustrada con la expulsión de los judíos de Roma a causa de motines producidos en tiempos del emperador Claudio[5], y sobre todo con la maniobra de distracción del emperador Nerón, quien hizo recaer sobre la «canalla cristiana» la sospecha de que él era el responsable del incendio de la capital del Imperio ordenando quemar en el circo de los jardines vaticanos, en una ejecución celebrada como fiesta popular, a una «multitud ingente» a causa del «odio de los cristianos contra el género humano»[6]. De hecho, la forma de la ejecución de la pena, la señalada contra los que provocaban voluntariamente incendios, habla a favor de la credibilidad del relato que devaluaba al cristianismo como «superstición corruptora». Tal vez en esta masacre encontró el martirio, entre otros, el apóstol Pedro.

Algunas fuentes cristianas acusan de enemistad hacia los cristianos también al emperador Domiciano, quien había expresado la pretensión de recibir el culto imperial utilizando conscientemente los títulos de *dominus et deus*. A pesar del tono general de las aseveraciones que leemos en el Apocalipsis de Juan, los abusos que evidentemente se produjeron en este momento fueron aislados, así contra los descendientes de Judas, hermano del Señor, quienes a las preocupadas preguntas del emperador acerca del reino de Cristo respondieron aludiendo a su carácter celeste y escatológico, y recuperaron posteriormente la libertad[7]. No se debe excluir la posibilidad de que tanto la ejecución, bajo la acusación de ateísmo, del cónsul T. Flavio Clemente como el destierro de su esposa Flavia Domitila[8], que dio su nombre a una catacumba romana, se llevaran a cabo a causa de su pertenencia a la comunidad cristiana. La penetración del evangelio en las clases altas de la sociedad tal vez sembró el nerviosismo en las autoridades del Imperio. Sus contramedidas, basadas en motivos religiosos ya en fechas

---

[5] Suetonio, *Vita Claud.* 25,4: «Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit.»

[6] Tácito, *Ann.* XV, 44: «Ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis affecit, quos per flagitia invisos vulgus chrestianos appellabat. Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat; repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursum erumpebat, non modo per Iudaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam, quo cuneta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque. Igitur primum correpti qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt.»

[7] Eusebio, *Hist. eccl.* III, 20,1-6.

[8] Cf. Dion Casio, *Hist. Rom.* LXVII, 14,ls.

muy tempranas, estaban acompañadas de cualquier modo por la inseguridad jurídica.

Ilumina bien esta situación la correspondencia epistolar entre Plinio el Joven, gobernador de Bitinia hacia el año 112 d.C, y el emperador Trajano. De la pregunta de Plinio[9] se desprende, en primer lugar, que no existía norma jurídica alguna para el tratamiento de los cristianos. No se llega a ver con claridad si ya el nombre de cristiano era punible, o era necesaria la comisión de otros delitos. La consideración de la confesión de la fe cristiana como superstición y la esperanza de Plinio de que, mediante un adecuado proceder, volverían a llenarse los templos desolados parecen apuntar al alcance político-religioso del peligro que representaban los cristianos. De hecho, según el rescripto de Trajano[10], la confesión de ser cristiano era suficiente motivo para el castigo, pero también aquí falta una referencia a leyes en vigor. Sin embargo, una cierta protección jurídica parece desprenderse de la norma que prohibía dar curso a acusaciones anónimas. Por otra parte, no deja de ser inconsecuente la postura de no tratar de descubrir a los cristianos si el *nomen ipsum* era considerado como crimen.

El principio de considerar la condición de cristiano como hecho punible nacía de la preocupación por la salud del Estado, sobre todo si se tiene presente que, según la información de Plinio, gran número de personas «de toda edad, de toda clase social y de ambos sexos» se adhería al cristianismo, poniendo así en grave peligro el viejo orden. Por otra parte, apenas si conocemos nombres de mártires de ese tiempo, a pesar de que de la correspondencia epistolar se desprende la condenación de cristianos perseverantes.

Tumultuosas persecuciones de cristianos sembraron la inseguridad en la provincia de Asia en tiempos del emperador Adriano. Por ese motivo, un gobernador se había dirigido a Roma pidiendo directrices, y el Emperador insistió en su rescripto a su sucesor Minucio Fundano[11] en la responsabilidad de un delator y en la demostración de verdaderos crímenes. Parece que este énfasis en la necesidad de observar la legalidad permitía a los cristianos cierta tranquilidad, aunque la no demostración de la lealtad religiosa al Imperio y al César era fuente de frecuentes procesos. De los protocolos de las actas de los mártires se desprende claramente que la negativa a dar culto a los dioses y la consiguiente acusación de *asebeia* (impiedad) constituían el núcleo de la acusación. Esta misma conclusión se desprende de las actas del proceso de Justino y de Policarpo, y también de la disputa sobre religión y culto en el interrogatorio de los mártires de

---

[9] *Ep.* 10,96.

[10] *Ep.* 10,97.

[11] El texto ha sido transmitido en griego por Justino, *Apol.* I, 68,5-10 *y* Eusebio, *Hist. eccl.* IV, 9,1-3.

Scillium, en el año 180. Por lo demás, las noticias concretas confirman que las persecuciones tenían carácter local y esporádico, frecuentemente bajo la presión de la plebe pagana[12]. También los mencionados actos violentos realizados por Bar-Kochba durante la segunda guerra judía se circunscribieron a Palestina.

A pesar de que se dieron emperadores humanitarios como Marco Aurelio y no obstante las influencias cristianas en la corte de su hijo Cómodo, la situación de los cristianos empeoró. Además, las catástrofes naturales y los desastres económico-militares exigían la detección de culpables. Esta situación decadente agravó constantemente, durante el siglo III, las relaciones entre el Estado y las comunidades cristianas, que no paraban de crecer a causa, principalmente, de la impresión que producía la perseverancia de los cristianos. «Semen est sanguis christianorum», era la interpretación que daba Tertuliano[13] al misterio de las persecuciones cruentas.

Efectivamente, la dinastía de los Severos mostró al principio un comportamiento tolerante, que abarcó incluso la protección de cristianos en la corte imperial, pero una reacción nacional agudizó pronto el conflicto. Expresión de esta voluntad de renovación pagano-religiosa es el discurso puesto en boca de Mecenas por el historiador Dion Casio († hacia 235), en el que se desarrolla un programa restaurador. «Honra a los dioses por doquier imitando escrupulosamente la manera de los padres, y obliga también a los otros a tal veneración. Odia y castiga a aquellos que introducen elementos extraños en el culto a los dioses... No toleres impío ni mago alguno»[14]. Tal vez influido por sus juristas, el resolutivo emperador Septimio Severo promulgó el año 202 una ley que imponía penas a quienes abrazasen el judaísmo y el cristianismo[15]. Las repercusiones se dejaron sentir en la escuela catequística de Alejandría y también en cristianos sencillos, entre los que la *passio* de Perpetua y Felicitas ofrece un conmovedor testimonio de aceptación de la muerte. Señalaremos también que algunos cristianos emprendieron la huida, evitando así ser apresados por las autoridades. En tiempos de Caracalla, que con la *Institutio Antoniniana* (212) reconoció la ciudadanía romana a todos los hombres libres del Imperio, se aplacaron de nuevo las sanciones. En el subsiguiente período de tolerancia algunos cristianos llegaron a entrar incluso en la corte, como el maestro eclesiástico alejandrino Orígenes, a quien la madre del emperador Alejandro Severo invitó a Antioquía para mantener una conversación sobre religión. En un litigio jurídico acerca de un terreno, este

---

[12] Así, por ejemplo, el informe de Eusebio, *Hist. eccl.* V, 1,3-2,8 sobre los mártires de Lyón y Vienne.
[13] Tertuliano, *Apol.* 50,13 (CCL 1,171).
[14] *Hist. Rom.* LII, 36,ls (Boissevain II, 407).
[15] *Hist. Aug., Severas* 17,1; otras fuentes no atestiguan la prohibición.

emperador decidió a favor de la comunidad romana. Y esto equivalía casi a reconocer su personalidad. Recaídas en tiempos de emperadores-soldados se saldaban después con gran magnanimidad. A pesar de su participación en la celebración del milenario de Roma, en el año 248, el emperador Felipe el Árabe dejó entrever la posibilidad del reconocimiento general del cristianismo.

Una brusca ruptura de esta política religiosa se produjo con la subida de Decio al poder. El crecimiento de las comunidades, que aparecían como un Estado dentro de otro Estado, incrementó en los años de paz las suspicacias de la opinión pública. La alusión de Cipriano a que se comparaba al obispo de Roma con un *usurpator*[16] confirma no sólo la completa estabilidad del ordenamiento eclesial, sino también la inseguridad que sentían las autoridades estatales, incluido el emperador. Contrapuesto a su antecesor y sintiéndose obligado por las viejas tradiciones romanas, Decio abordó con energía la cuestión de los cristianos, para lo cual echó mano del principio tradicional que afirmaba que la veneración de los dioses del Estado garantiza el bienestar público. Ya en el otoño del año 249 se promulgó un edicto ordenando el apresamiento de numerosos cristianos, sobre todo de obispos de comunidades importantes. En febrero del año 250, bajo la impresión de una desoladora epidemia de peste, promulgó otro edicto que exigía a todos los súbditos un sacrificio. En una especie de *supplicatio* había que ganarse el favor de los dioses y debía renovarse la vieja *religio* para asegurar así la salud del Estado, encarnada en el emperador. Aunque este último edicto iba dirigido a todos los súbditos del Imperio, afectaba de manera especial a los cristianos. Además, se controlaba escrupulosamente el cumplimiento de la orden. Este proceder sistemático y rígido del Estado puso en serio apuro a las comunidades, aunque no en todos los lugares se exigió con igual rotundidad el cumplimiento de la orden. Existía incluso la posibilidad de conseguir una dispensa.

Según las informaciones de las fuentes contemporáneas, la reacción de los cristianos no fue uniforme. Junto a los creyentes que se negaron en redondo y padecieron el martirio como consecuencia de su negativa, hubo al parecer muchos, incluso entre las filas de los presidentes de comunidades, que se plegaron a la coacción o se valieron de subterfugios para evitar el sacrificio prescrito. El obispo Cipriano de Cartago eligió primero la huida; otros se procuraron certificados del sacrificio *(libelli).* La capacidad de resistencia de los creyentes parecía casi paralizada por completo; las desconfianzas y las acusaciones y reproches envenenaron la atmósfera en las comunidades.

[16] Cipriano, *Ep.* 55,9.

De hecho, ya antes de la muerte de Decio, con ocasión de una campaña contra los godos (251), se suavizó la presión del Estado, pero el hecho de que hubiese habido fallos en las comunidades desató una violenta discusión sobre la readmisión de los caídos *(lapsi),* que se aclaró a favor del ministerio eclesiástico en las disputas penitenciales, pero no desapareció la tensión entre una Iglesia de los puros y una Iglesia de la mayoría.

El carácter totalitario de la persecución de Decio, sobre la base de una legislación restauradora de la religión, había abierto una brecha profunda entre los creyentes. Simultáneamente se robustecieron las fuerzas de la renovación, que presentarían cara a las futuras represalias. De hecho, bajo el emperador Valeriano, que había demostrado al principio simpatía por los cristianos, estalló una nueva persecución, iniciada por un decreto del año 258. Se pretendía obligar al clero a ofrecer el sacrificio, y se le prohibía todo culto divino. La prohibición del derecho de reunión, extendida conscientemente a los lugares de sepelio, pretendía poner trabas a la vida comunitaria de los creyentes. Sobre el clero que actuaba en contra de tales disposiciones caía el exilio o la pena de muerte. Y a los cristianos pertenecientes a las clases más elevadas se les amenazó con la confiscación de bienes. A pesar del trasfondo fiscal de estas medidas, se apuntaba sobre todo a la eliminación de los dirigentes de las comunidades y a las personas distinguidas que gozaban de prestigio. Pero éstas no se plegaron ahora a la presión del Estado. El obispo Cipriano de Cartago caminó con plena conciencia a la degollación; al papa Sixto II (257-258) le acompañaron sus diáconos al martirio. Entre los romanos que dieron testimonio con su sangre en aquella persecución destaca, por el prestigio posterior de que gozó, el archidiácono Lorenzo. Con el apresamiento del emperador en una campaña contra los persas terminó el breve, pero duro, proceder de Valeriano contra los cristianos. Su sucesor Galieno inició, con la devolución de los bienes y de los lugares de culto, un período de paz de 40 años.

Dificultades económicas y confrontaciones militares, especialmente con los germanos y los persas, agobiaron al Imperio también por aquellos tiempos. Estas dificultades explican los permanentes intentos de restauración, también en el terreno de lo religioso. El emperador Aureliano, que sancionó la sentencia del sínodo de Antioquía (268) en la disputa sobre el depuesto Pablo de Samosata, renovó el antiguo orden de los dioses, y colocó a la cabeza al *Sol Invictus.* El neoplatonismo en boga había permitido la posibilidad de que el politeísmo conservara su validez entre el mundo de los sentidos y una divinidad suprema. Simultáneamente revivió la opinión anticristiana, fomentada por algunos de los filósofos más conocidos de entonces, entre los que cabe señalar a Porfirio († 303) y al

polemista Jerocles († hacia el año 310), quien situaba a Jesús de Nazaret bajo la sombra del mago Apolonio de Tiana (siglo I d.C).

Un nuevo ordenamiento político-organizativo llevó a cabo el emperador Diocleciano con la implantación de la tetrarquía, que apuntaba a una descentralización de la administración del Imperio. Nombró coemperador en Occidente a su amigo Maximiano, y la respectiva adopción de los césares Galerio y Constancio parecía dejar zanjada la sucesión. Esta ficticia dinastía pasó por un momento de fervor religioso, pues Diocleciano, con el título de *Iovius,* se ponía bajo la protección de Júpiter, mientras que los cosoberanos eran considerados descendientes de Hércules. En una serie de medidas, por ejemplo, en leyes referentes al matrimonio, se puso de manifiesto un rasgo religioso-conservador que, como consecuencia de problemas de política exterior y económicos, desembocaría necesariamente en un enfrentamiento frontal con el cristianismo robustecido.

Influido por Galeno, pero bajo su propia responsabilidad, Diocleciano se lanzó a restaurar los fundamentos religiosos del Imperio, cuya fragilidad había contemplado claramente y en todo su alcance en la negativa de los cristianos a prestar servicio militar. Tras practicar depuraciones en el ejército, pidió consejo al oráculo de Apolo en Didyma, y declaró la guerra al cristianismo con un edicto publicado en el año 303, «para parar los pies inmediatamente a esa religión»[17]. Las medidas comprendían la declaración de inferioridad leGál de los creyentes, la prohibición de reuniones cultuales, la entrega de los libros litúrgicos y la destrucción de los edificios de la Iglesia. La resistencia ardiente fue machacada sin piedad. La situación apurada de los cristianos, entre los que se contaban la esposa y la hija del emperador, se incrementaron con la imposición de ofrecer sacrificio. Otros edictos dispusieron el apresamiento de los clérigos y la pena de muerte para los que se negaban a ofrecer el sacrificio a los dioses. Un cuarto edicto de primeros del año 304 extendía la obligación de ofrecer sacrificio a toda la población, y puso de manifiesto la radicalidad de la manera de proceder de Diocleciano. Los malos tratos recibidos y otras crueldades practicadas en ellos llevaron a la muerte a numerosos cristianos, aunque la presión estatal no tuvo la misma intensidad en todas las regiones. Mientras que en Oriente la persecución duró años, aunque con algunas interrupciones, tuvo menor efecto en Occidente, especialmente en el ámbito de la soberanía de Constancio, es decir, en la Galia. Según las palabras de Eusebio, al final de este período de persecución, los mismos verdugos «estaban embotados por la maldad, cansados de matar, saciados y hastiados por el derramamiento de sangre»[18].

[17] Lactancio, *Mort. pers.* 12,1 (CSEL 27,186).
[18] Eusebio, *Hist. eccl.* VIH, 12,8 (GCS 9,2,770).

Ya la renuncia de Diocleciano en el año 305, debida a su enfermedad, puso al descubierto las lagunas de su sistema tetrárquico, que fue roto inmediatamente mediante usurpaciones y privó de su fuerza a la totalidad de las sanciones contra los cristianos. Galerio, sucesor y continuador de la política de Diocleciano en Oriente, se vio en la necesidad de reconocer el fracaso de las persecuciones. Aquejado de una grave enfermedad, publicó en Sardica, el 30 de abril del año 311, un edicto de tolerancia[19] que recordaba la política religiosa de Diocleciano tendente a restaurar la tradición romana, pero reconocía el fracaso del intento. En consecuencia, los cristianos debían recuperar su pleno derecho a existir, y debían pedir a su Dios por el emperador, por el Estado y por su propio bienestar. Con aquel decreto de gran repercusión histórica se ponía fin, en principio, a las confrontaciones entre el Estado romano y el cristianismo, aunque en Oriente reverdecerían las persecuciones en tiempo de Maximino Daya.

b) *Fundamentos jurídicos de las sanciones del Estado*

El conflicto plurisecular entre el cristianismo y el Imperio romano se debió esencialmente a que la fe cristiana monoteísta chocaba frontalmente con el sistema político-religioso del Estado romano. Sin dejar fuera de consideración los reproches lanzados por el vulgo o la sospecha de una conjura política, el *nomen ipsum* de cristiano representaba un peligro para la persistencia del Imperio y para la *salus publica.* Y se trató de solventar ese peligro mediante el retorno forzado de los «impíos» al culto de los dioses. Consideradas desde esta perspectiva, las persecuciones de los cristianos se debieron a motivos religiosos.

Pero la respuesta a la pregunta sobre las bases jurídicas de las persecuciones continúa siendo insatisfactoria. Partiendo de la diversa valoración de las escasas fuentes, se busca la solución o bien en una ley especial, en favor de la cual habla la alusión de Tertuliano a un «institutum Neronianum»[20], o bien en una utilización de normas penales de carácter general, tales como el sacrilegio o la vulneración de la *maiestas.* Sin embargo, la referencia al poder de orden *(coertio)* de las autoridades es la mejor explicación de la diversidad de procedimientos en la fase primitiva.

Indudablemente, el proceder embrionario contra los cristianos en los tiempos anteriores a Decio carecía de una base jurídica uniforme y unitaria, pero el rescripto de Trajano consideraba ya como punible el *nomen christianum,* pues, probablemente, se sabía que la fe cristiana en el Dios Uno era fundamentalmente incompatible con el sistema político-religioso

[19] Lactancio, *Mort. pers.* 34.
[20] Tertuliano, *Ad nat.* I, 7,9 (CCL 1,18).

del Imperio. Y no habrá que excluir la posibilidad de que este hecho decisivo fuera elevado a una decisión del senado que, según la información de las *Actas de Apolonio,* rezaría así: «Los cristianos no deben existir»[21], prohibición que fue abolida con los mismos términos por el mencionado edicto de Galerio: «Deben existir de nuevo los cristianos»[22]. De hecho, la condición de cristiano impedía participar en los actos de culto ancestrales en los que, según la conciencia general, se basaba el bienestar del Imperio romano. Tal negativa religiosa era considerada por la opinión pública como ataque a la estabilidad del Imperio. Y no se podía responder adecuadamente a este reproche con enfáticas aseveraciones de lealtad ni con la oración por el Estado. Las autoridades civiles tenían que proceder necesariamente contra los intentos de vaciar este principio político-religioso. Y, en contra de toda la praxis jurídica, se vieron en la necesidad de castigar una omisión y no una acción penal. Por eso tenían razón los apologetas cristianos al hacer referencia a la desigualdad del tratamiento que recibían los criminales y los cristianos[23]. De cualquier forma, las autoridades disponían aún de un amplio poder discrecional en los procedimientos, hasta que, finalmente y a causa del gran crecimiento de las comunidades cristianas, se promulgó el edicto de Decio, que prescribía la obligación de ofrecer sacrificio e imponía la condena de quienes se negasen a practicarlo. La ilegalidad del cristianismo, que había saltado ya desde bastante antes al primer plano de la conciencia en casos individuales, se convirtió así en norma para la opresión, hasta que el decreto del emperador Galerio concedió al cristianismo, en cierta medida, la condición de una *religio licita.*

La comunión de los creyentes recogió experiencias decisivas durante el tiempo de las persecuciones, y las tradujo a la vida eclesial. Anunciadas como un tiempo de prueba (Mc 13,9-13), las acciones emprendidas contra los cristianos no produjeron, en general, una sensación de ocaso apocalíptico ni desataron un fanatismo traducido en enemistad frente al Estado. Salvo contadas excepciones, se estaba abierto a la sociedad y al Estado, y tal postura se afirmó así en la historia. Los cristianos no permitieron que la fidelidad a su fe les encerrara en el aislamiento. En contra de la concepción generalizada de una «Iglesia de las catacumbas», era inherente al martirio un rasgo proselitista que el mártir mismo trató de matizar con la idea del seguimiento de Cristo. De hecho, las actas de los mártires no rezuman un pesimismo temeroso, que sí había hecho mella en el ambiente pagano de entonces, sino una seguridad y esperanza gozosas. A pesar de determinados fracasos, la comunión de los creyentes se mantuvo

---

[21] *Acta Apollonii* 23 (Knopf-Krüger 32).
[22] Lactancio, *Mort. pers.* 34,4: «ut denuo sint christiani» (CSEL 27,213).
[23] Tertuliano, *Apol.* 2,1-20.

firme frente a las represiones del Estado, y dio un testimonio permanente con su confesión de la fe.

§ 10

Santidad y pecado: la penitencia en la Iglesia

Como comunidad de los santos, los primeros cristianos no sólo formulaban una exigencia ética, sino que, con esta concepción de sí mismos, rompieron las barreras de aquella realidad numinosa a la que el hombre reaccionaba con escalofríos en las religiones del mundo circundante. Justificados en la fe y renacidos en el bautismo, se supieron elegidos, en virtud del Espíritu, para ser hijos del Dios santo, y ese don salvífico debía convertirse en realidad cotidiana. Permanecía siempre en pie la obligación de conservar intacto el sello bautismal[24]. Naturalmente, este ideal vivió desde el principio una tensa relación con la experiencia del pecado, que continuó existiendo como posibilidad, a pesar de la exigida conversión del mal (Mt 6,12; 7,11; Sant 3,2; 1Jn 1,7-2,2), y fue censurado como realidad ya en las comunidades paulinas, aunque no siempre fuera castigado con la exclusión (1Cor 5,1-13; Ef 4,17-31; 1Cor 6). Como la disposición de Dios al perdón es el motivo que debe llevar a los hombres a perdonar cuantas veces sea preciso a los otros hombres (Mt 18,22.35), así la comunidad no negaba al pecador una nueva conversión y penitencia (2Cor 2,5-11; 7,8-12), salvo en el caso del «pecado contra el Espíritu Santo» (Mc 3,29 par.). De hecho, Heb 6,4-6 (cf. 10,26-29; 12,17) parece excluir el perdón de los pecados después del bautismo, pero el texto apunta más bien a la negativa fundamental frente a la gracia de Dios, y no a la imposibilidad de una *paenitentia secunda* (la llamada teoría bautismal). Tampoco la distinción de 1Jn 5,16 entre *pecados que llevan a la muerte y* pecados perdonables constituye novedad alguna; subraya la corresponsabilidad de la comunidad, especialmente a través de la oración de intercesión (cf. Sant 5,14-16).

a) *La penitencia como tarea*

El retraso de la parusía transformó la imagen directriz de la santidad cristiana en una tarea permanente de los creyentes. Y como en la sinagoga se solventó el cometido mediante el cumplimiento de la *Torah,* en la comunidad cristiana se subrayó el componente ético de la fe. Los llamamientos que los escritos postapostólicos hacen a la disciplina de la comunidad confirman que, de hecho, el ideal de la santidad se encontraba siempre en peligro. Pero, al mismo tiempo, las repetidas exhortaciones a la

[24] 2*Clem.* 6,9; 7,6.

penitencia y a la conversión indican la convicción de que era posible obtener de nuevo el perdón después del bautismo. Como actos de tal penitencia se consideraban la oración, el ayuno y la limosna. Un papel destacado representaba en este contexto la confesión de la propia culpa[25].

Afectada por el pecado del individuo, la comunidad intervenía en el acontecimiento penitencial. Al parecer, era competencia del presidente de la comunidad el juicio sobre la suficiencia o insuficiencia de la eficacia conseguida.

b) *El Pastor de Hermas y la praxis penitencial*

En *El Pastor* de Hermas, escrito en Roma hacia el año 140, encontramos por primera vez un punto de apoyo para una praxis penitencial ordenada. Llama a la conversión a la vista de la parusía. Este libro, escrito a la manera apocalíptica, presenta a la Iglesia como una torre de la que se han desprendido los pecadores. Pero ya la visión I, 3,2 apunta la posibilidad de una penitencia a plazo fijo a causa del esperado fin del mundo. Ciertamente, «algunos maestros» negaban una tal posibilidad de penitencia después del bautismo. Hermas se declara de acuerdo en principio con ellos, pero explica, con discreción didáctica, que hay una segunda penitencia para el creyente que, por debilidad, ha caído de nuevo en el pecado.

A pesar de la mencionada corriente rigorista, esta información no rompe con la praxis vigente hasta entonces, pues, también para Hermas, el perdón de los pecados en el bautismo continúa siendo el perdón fundamental.

Por otra parte, el acontecimiento penitencial está ligado a la Iglesia, cuyos presidentes tienen la capacidad de dictaminar y decidir sobre la exclusión, penitencia suficiente o readmisión de los diversos pecadores. Aquí se perfila ya una cierta diferenciación de pecados que posteriormente encontrarán su expresión en la tríada de los pecados capitales: idolatría (abandono de la fe), fornicación y asesinato, clasificados según las cláusulas de Santiago recogidas en Act 15,20 y malinterpretadas en parte. La unicidad de una *paenitentia secunda,* como concesión pastoral de Hermas ya en esta estructura orgánica, terminó por demostrarse incapaz para resolver el problema del pecado de los cristianos.

c) *Cambio en la doctrina penitencial de Tertuliano*

La exigencia de santidad, que ya en época temprana había encontrado su plasmación en la confesión bautismal, obligó a la Iglesia, debido al creciente número de fieles y a los fracasos frecuentes, a delinear

---

[25] *Did.* 4,14; 14,1; *Bern.* 19,12 (trad. cast. de ambos escritos en BAC 65).

el procedimiento penitencial. En principio, se siguió reconociendo tal penitencia como «remodelación» del hombre[26], aunque el movimiento rigorista del montanismo había restringido la entonces vigente praxis de un segundo perdón, basándose para ello en razones de orden educativo.

En un primer momento, también el africano Tertuliano († después del 220) sostuvo en su obra *De paenitentia* el punto de vista de la gran Iglesia que afirmaba una sola posibilidad de perdón de los pecados tras el bautismo. Pero, cuando este autor abrazó el montanismo, cambió de opinión al respecto, como nos informa su obra *De pudicitia,* en la que decía que la Iglesia no tiene el derecho de perdonar pecados graves, entre los que se encontraban los tres pecados capitales. Al distinguir entre pecados imperdonables que llevan a la muerte y pecados leves cuya remisión quedaba reservada a «hombres espirituales», Tertuliano abandonaba su primitivo punto de vista y la praxis penitencial más generalizada, aunque no uniforme. A eso apunta también la polémica de Tertuliano al comienzo del *De pudicitia,* donde ataca a un *«Pontifex maximus»* que perdonaba pecados tales como el adulterio y la prostitución. La situación descrita en la citada obra nos lleva a pensar en la posibilidad de que se trate de un obispo africano, y no del papa Calixto I, de Roma.

Dejando a un lado estas cuestiones de principio, las obras de Tertuliano ofrecen la primera posibilidad de echar una mirada al procedimiento penitencial de la Iglesia antigua, que fundamentalmente era público y se llevaba a la práctica por etapas. En virtud de una confesión de los pecados *(exhomologese),* el pecador era excluido de la comunidad *(excommunicatio);* es decir, se le reducía al estado inferior de los penitentes. Mediante la oración y el ayuno «en saco y ceniza» (Mt 11,21), así como con otros actos de mortificación, el penitente tenía que demostrar su arrepentimiento delante de la comunidad. A continuación, se le permitía acceder al lugar donde se celebraba la reunión eclesiástica. Allí la oración de intercesión de la comunidad se fundía con la penitencia del pecador. Estos estadios penitenciales revistieron una forma todavía más extensa en Oriente. Comprendían a los que lloraban pidiendo ser admitidos, los que escuchaban y yacían en el suelo y los que estaban de pie con los demás. Eran diversas formas de participar en el culto divino. Tras una larga vida de penitencia, que en ocasiones duraba años, se producía la reinserción del penitente en la comunidad (reconciliación), presumiblemente con la imposición de las manos del obispo y con la oración de la comunidad. Esta *pax* con la Iglesia se consideró como expresión de la reconciliación del pecador con Dios.

d) *La praxis penitencial en conflicto*

---

[26] *2Clem.* 8,2.

Las discusiones acerca de la superación del pecado de los cristianos se movieron constantemente entre los polos de la rigidez y de la suavidad. En Roma, el presbítero Hipólito († 235) acusaba al papa Calixto I (217-222) de una praxis penitencial excesivamente fácil. Al parecer, este papa, invocando la parábola del trigo y la cizaña (Mt 13,24-30), mantenía la tradición de la gran Iglesia, aunque el reconocimiento de matrimonios entre mujeres de cuna noble y hombres de un estado social más bajo iba contra el derecho vigente en la sociedad romana. De hecho, ya en tiempos del papa Ceferino, el confesor Natalis consiguió la readmisión en el camino de la penitencia pública, a pesar de que se había unido al grupo herético de Teodoto[27].

La cuestión de la penitencia se recrudeció como consecuencia de las medidas violentas emprendidas contra los cristianos, ante las que no pocos de ellos sucumbieron, sobre todo en tiempos de la persecución de Decio. En África, el procedimiento penitencial pareció escapar casi de las manos de los obispos cuando numerosos caídos fueron readmitidos en la Iglesia sin haber hecho penitencia, o cuando pretendieron la readmisión en virtud de las llamadas cartas de paz de mártires o confesores. En esta especie de recomendación se expresaba el prestigio de los perseverantes, a los que se reconocía el don del Espíritu y, con ello, el derecho a la reconciliación de los débiles, un punto de vista que tenía que desembocar en el conflicto con los obispos. Cipriano de Cartago († 258), que describe con todo realismo la situación en su obra *De lapsis,* insistió tras su retorno en la necesidad de realizar una penitencia adecuada antes de ser readmitido en la Iglesia. Esta misma línea de proceder penitencial confirmó un sínodo de Cartago (251). Según esto, aquellos cristianos que habían ofrecido sacrificio *(sacrificati)* debían conseguir la *pax,* pero sólo en peligro de muerte, mientras que los *libellatici,* aquellos que se habían procurado un certificado de haber ofrecido sacrificio, pero que no lo habían realizado de hecho, fueron objeto de un trato más benigno. Dado que la situación volvió a recrudecerse en seguida, un sínodo celebrado al año siguiente concedió la reconciliación a todos los caídos que habían hecho. una penitencia adecuada, ya que los peligros inminentes sólo podían ser superados satisfactoriamente con la fuerza del Espíritu[28]. El principio jurídico de una penitencia plena y justa continuaba siendo santo y seña de la argumentación.

En contraposición con la situación de África del Norte, una corriente rigorista invadió Roma a mediados del siglo III. El presbítero romano Novaciano († hacia el año 258), que en el año 250, tras la muerte del papa Fabián (236-250), aparece como portavoz de la comunidad de Roma, se

[27] Eusebio, *Hist. eccl.* V, 28,8-12.
[28] Cipriano, *Ep.* 57,4.

declaró favorable a la celebración de un sínodo que, ante el creciente número de defecciones, reglamentara el tema de la readmisión. En un primer momento, Novaciano compartió con Cipriano un punto de vista moderado, y admitió que los *lapsi* enfermos podían conseguir la reconciliación con la Iglesia. Pero cuando la elección del sucesor de Fabián no recayó sobre él, sino sobre Cornelio, Novaciano, herido en su orgullo de romano, cambió de opinión. Erigido en antiobispo, rechazó, basándose en la idea de la santidad de la Iglesia, la posibilidad de reconciliación de los caídos. De hecho, el sínodo romano del año 251 confirmó la praxis penitencial tradicional y excluyó de la Iglesia a Novaciano, pero una hábil propaganda bajo el lema de la santidad amplió el número de sus seguidores, que llegaron a formar una antiiglesia, de la que tenemos testimonios hasta el siglo VII, como *Iglesia de los puros,* también en Oriente.

e) *La penitencia en la Iglesia oriental*

Mientras en las Iglesias de Occidente la praxis penitencial se fue vinculando con intensidad creciente a los obispos, en Oriente se mantuvo todavía durante largo tiempo una concepción de la penitencia entendida como purificación personal. La posibilidad de una segunda penitencia para todos los pecados terminó por imponerse sin la menor sombra de duda, y el procedimiento se encomendaba casi siempre a un sacerdote penitenciario. Pero, frente a una forma jurídica y a una praxis institucionalizada, se consideraba aquí la penitencia como desafío a los cristianos concretos a que favoreciesen la irrupción de la semejanza con Dios, una idea fácilmente compatible con el concepto platónico de la purificación.

Junto al llamamiento a salvaguardar el bautismo, el camino de la penitencia como progreso espiritual adquirió así una importancia decisiva. En este contexto, Clemente de Alejandría († antes del año 215) fue el primero en recomendar un consejero lleno del Espíritu[29], institución que llegará a ser altamente apreciada en el futuro monacato. Por su parte, Orígenes, que contemplaba el problema dentro de un marco eclesiológico, acentuó menos la forma del procedimiento que la concepción misma de la penitencia. En efecto, exhortó a los presidentes de las comunidades a censurar a los pecadores, abogando en ocasiones por su exclusión, pero consideraba al pecador como un enfermo necesitado de cuidados sanitarios. De esta manera, el papel del obispo era más el de médico que el de juez. Orígenes llegó incluso a admitir que los laicos llenos del Espíritu tenían poder para perdonar los pecados[30]. El carácter de pedagogía salvífica de esta concepción de la penitencia permitía, además, una inserción más fuerte

---

[29] Clemente de Alejandría, *Quis div. salv.* 41,1-6.
[30] Orígenes, *Orat.* 28,8; cf. *Comm. 12,11-14 in Mt.*

del pecador arrepentido en la comunidad, mientras que en Occidente, como consecuencia de una concepción más jurídica, se llegó paulatinamente a una especie de división entre miembros plenos de la Iglesia y penitentes (Una tendencia integradora delata también la *Didaskalia* siria, que establecía una fuerte vinculación del obispo con la praxis penitencial, pero partía de la repetibilidad del procedimiento. A pesar de la creciente reglamentación concreta emanada de los sínodos y de las cartas penitenciales, el instituto penitencial de la Iglesia antigua presentaba lagunas que llevaron a proponer en Constantinopla la conveniencia de dejar a la conciencia de cada uno la recepción de la eucaristía[31].

f) *Aplazamiento y privatización de la penitencia*

El rígido principio de que un bautizado sólo puede recibir el perdón penitencial eclesiástico en una ocasión consiguió sólo a medias la traducción práctica del ideal de una Iglesia santa. Con el fin de salvaguardar la posibilidad de un perdón de los pecados, un considerable número de los fieles afectados aplazaba la penitencia, en ocasiones hasta el final de la vida. De esa manera se frustraba la verdadera meta, la reconciliación con Dios y la *communio.* Las cargas de tipo jurídico ligadas a la aceptación del procedimiento, sobre todo desde la armonización entre la Iglesia y la sociedad en tiempos de Constantino, incrementaron el porcentaje de inhibiciones respecto del procedimiento penitencial. La incapacidad para un ministerio eclesial suponía para el penitente también la exclusión de un oficio público; el uso del traje de penitencia equivalía a una discriminación; la prohibición de mantener relaciones matrimoniales equiparaba el estado penitencial con la vida monástica. Con el efecto excluyente de tal procedimiento, terminó por disminuir la significación de la eucaristía para la perseverancia de la comunidad de los fieles, e incluso el impulso a la conversión y a la penitencia perdió por completo su fuerza estimulante. Debido a tales inconvenientes, se impuso desde finales de la edad antigua el procedimiento de la penitencia privada, que presuponía como fundamento de la reconciliación una confesión secreta ante un sacerdote y la aceptación de los actos de satisfacción impuestos. Gracias a su repetibilidad, esta confesión de los pecados fue capaz de revitalizar la orientación de la comunión de los fieles hacia la eucaristía, pero la inevitable individualización trajo consigo también una pérdida de la corresponsabilidad fraterna.

§11

[31] Sócrates, *Hist. eccl.* V, 19.

Movimientos del Espíritu y reacción de la Iglesia

La afirmación paulina de que Dios envió a su Hijo en la «plenitud de los tiempos» (Gál 4,4; cf. Ef 1,10) marcó profundamente la conciencia de fe de los primeros cristianos y la comprensión histórica de sí mismos. Al convencimiento de vivir en el nuevo eón siguió también el desencanto, que desembocó en la crítica de una contemplación apocalíptica de la historia o despertó la visión de un reino de los mil años *(chiliasmus).* En Ap 20,1-6 se echa mano de predicciones viejotestamentarias (Dan 7) y se aplican sus interpretaciones a un escatológico reino de paz en el que el Mesías reúne a los justos en una gloria paradisíaca[32]. Ante todas estas esperanzas, el Espíritu Santo, sobre todo en su actividad profética, reapareció con renovada fuerza en la conciencia de los creyentes.

a) *Montanismo*

Un nuevo brote de la entusiasta espera de la proximidad del final se produjo en el movimiento montanista. Hasta el año 165 hizo su aparición en Frigia (Asia Menor), patria del culto entusiástico de Cibeles, un recién bautizado llamado Montano. Éste, basándose en revelaciones inmediatas, anunciaba la irrupción de la época dominada por el Espíritu Santo, a la que seguiría de inmediato el retorno de Cristo. Como nueva profecía, el montanismo representaba la reposición consciente de esperanzas relacionadas con el final de los tiempos típicos del cristianismo primitivo. En este contexto, la constante referencia a los dones del Espíritu pretendía la conexión con los orígenes más bien que desviarse de la doctrina de la Iglesia. Montano mismo se consideraba como el portavoz del Paráclito prometido en Jn 14,16.26, mientras que sus dos acompañantes, Priscila y Maximila actuaban como profetisas. Con su predicación consiguieron revitalizar las esperanzas sobre el final de los tiempos, tan marchitas por entonces. Además, desencadenaron un movimiento que, al hilo de corrientes extáticas locales y con la utilización de elementos de la apocalíptica judía, se convirtió en un serio desafío para la gran Iglesia. Con la espera inmediata de la llegada del reino milenario de la paz de Cristo y con la creencia de que se alcanzaba en el Paráclito el último estadio de la revelación, el final de la historia era inminente para los montanistas.

Aunque la predicción de que la Jerusalén celestial iba a descender a una llanura situada cerca de la ciudad frigia de Pepuza no llegó a convertirse en realidad, el montanismo con su renovación del elemento profético no perdió en un primer momento nada de su fuerza. Los seguidores de la «nueva profecía» recopilaban los «oráculos» de su fundador, y llegaron a

[32] Justino, *Dial.* 40,4; 109,27 (trad. cast. en BAC 116); Ireneo, *Adv. haer.* V, 33,3s.

encontrar en Roma una acogida benévola en tiempos del papa Ceferino porque consiguieron hacer creer que perseguían la realización de los ideales de la comunidad primitiva. Los montanistas unieron a esta pretensión una severa ascesis, por ejemplo, el ayuno permanente ante el inmediato retorno de Cristo o la renuncia al matrimonio. Estaba mal vista toda argucia para escapar del martirio. Como comunión de pneumáticos, insistían en el distanciamiento respecto de los demás cristianos, los psíquicos, cuya Iglesia consideraban como un «número de obispos». El rigorismo ético atrajo también a Tertuliano, quien a partir del año 207 defendió en sus escritos el ideal de la Iglesia montanista del Espíritu. Con el abandono de la organización episcopal de las comunidades[33], este autor cambió también su manera de pensar acerca de la praxis penitencial que se observaba entonces en la Iglesia católica. Ciertamente, desligó la profecía de las cabezas del movimiento, especialmente de las mujeres, y como contrapartida presentó al Espíritu como consumador del mundo. Sus afirmaciones se inscribían en el marco de la vida del hombre considerada como la suma o conjunto de las tres etapas principales: infancia, juventud y madurez. Según Tertuliano, el reino de Dios, que al principio se encontraba en el estado de infancia, fue llevado por Cristo a la edad de la juventud, para alcanzar finalmente la plena madurez del hombre adulto[34]. A pesar de todos estos cambios, Tertuliano no consiguió ganar para el montanismo gran número de seguidores.

La reacción de la Iglesia católica contra este disciplinado movimiento del Espíritu se organizó lentamente, ya que la posición peculiar de este último no estaba determinada tanto por diferencias doctrinales como por una actitud vital apocalíptica. Con todo, los montanistas crearon la intranquilidad en la tierra que les vio nacer. Nos informa Eusebio de que «los creyentes de Asia»[35] se reunieron repetidas veces y, tras examinar la doctrina de los montanistas, excluyeron de la comunidad a los seguidores de Montano. Señalemos de paso que en este proceder se perfilaba ya el comienzo del sistema sinodal. Los escritos teológicos y las discusiones apuntaban a un objetivo: desenmascarar la falsa profecía. Para ello se utilizó el principio de que los árboles se conocen por sus frutos[36]. El año 230 un sínodo celebrado en Iconio negó rotundamente a los catafrigios la posesión del Espíritu[37], privándoles así del fundamento de la vida eclesial, una toma de postura que fue rechazada más tarde incluso en la disputa sobre el bautismo de los herejes. En Occidente,

---

[33] Tertuliano, *Exhort. cast,* 7,3: «Allí donde hay tres existe una comunidad, aunque sean seglares» (CCL 2,1025).
[34] Tertuliano, *Virg. vel.* 1.
[35] Eusebio, *Hist. eccl.* V, 16,10 (GCS 9,1,464).
[36] Ibíd. V, 18,2.
[37] Firmiliano, en Cipriano, *Ep.* 75,7.

las comunidades se cerraron a los montanistas sólo cuando se tuvieron informaciones precisas sobre el movimiento. A la catalogación del montanismo como herejía siguieron en la época de la Iglesia imperial medidas estatales contra los pepucianos (de Pepuza). A pesar de todo, determinadas comunidades de montanistas perduraron hasta el siglo V.

b) *Disputa sobre el bautismo de los herejes*

El resquebrajamiento de la unidad de la Iglesia, una experiencia que se repetía cada vez que nacía un grupo especial, imponía la necesidad de determinar las relaciones que la Iglesia debía mantener con las sectas. Sin duda, la exclusión de la comunión eclesial marcaba claramente una separación, pero, a la vista de la diversidad de causas que originaban los conflictos eclesiales, no aportaba claridad a las relaciones recíprocas. En especial, la pretensión de poseer el Espíritu exigía una clarificación. Y, en este orden de cosas, revestía enorme importancia la pregunta acerca de la validez de un bautismo administrado en una comunidad herética o cismática.

En el conflicto con los montanistas, algunas comunidades de Asia Menor habían defendido con toda rotundidad la necesidad de administrar de nuevo el bautismo a quienes pasaban de la secta de los frigios a la gran Iglesia. Esta discusión alcanzó una virulencia especial en Occidente, donde Tertuliano se había expresado claramente contra la validez del bautismo administrado en un grupo herético[38], opinión que compartían los teólogos alejandrinos. El obispo Cipriano, a quien preguntaron si «los que venían de Novaciano» debían recibir de nuevo el bautismo, afirmó con toda claridad que éste se administra válidamente sólo en la única Iglesia, porque «quienes no poseen el Espíritu Santo no están en condiciones de bautizar»[39]. El principio de que fuera de la Iglesia no hay salvación[40] se hizo patente aquí en todo su alcance. Partiendo de una concepción espiritualista de la Iglesia, se hacía depender la validez del signo sacramental de la dignidad y santidad personales de la persona que administraba el bautismo; tal argumentación, a pesar de invocar a la Iglesia única, basada en la unidad de Dios, estaba a merced de la subjetividad. Dos sínodos celebrados en Cartago (255, 256) confirmaron la decisión de Cipriano, que a decir verdad fue aceptada con reservas incluso en África.

En Roma, sin embargo, se rechazaba un nuevo bautismo. Se sostenía que, cuando alguien pasaba a la Iglesia católica, bastaba con la imposición de las manos y la penitencia. Cuando Cipriano informó al papa Esteban sobre las conclusiones tomadas en los sínodos de Cartago, el papa condenó

---

[38] Tertuliano, *Bapt.* 15.
[39] Cipriano, *Ep.* 69,10 (CSEL 3,2,759).
[40] Cf. Cipriano, *Unit. Eccl.* 6 (trad. cast. en BAC 241); además, íd., *Ep.* 69,ls; 74,7.

rotundamente la praxis africana, invocando la antigua tradición[41]. En esta discusión, que salpicó también a la Iglesia de Asia Menor, el obispo de Roma fundamentó por primera vez su autoridad, según información recogida por Firmiliano de Cesarea[42], en el dicho sobre la roca recogido en Mt 16,18s. Cipriano rechazó esta interpretación, e hizo que un sínodo del año 256 confirmara de nuevo la doctrina sobre la repetición del bautismo. En Roma no se recibió a una embajada que llevaba las conclusiones de este último sínodo. El papa Esteban llegó incluso a excluir de la comunión eclesial a Cipriano, calificándolo de «pseudocristiano y pseudoapóstol». La ruptura quedaba, pues, sellada. El conflicto se solucionó no tanto por los esfuerzos del obispo Dionisio de Alejandría († 264-265), que para lograr una avenencia entre Cipriano y Esteban personalmente se inclinaba hacia el punto de vista sostenido por Roma, sino porque el papa Esteban murió el año 257 y Cipriano fue víctima de la persecución al año siguiente.

c) *El maniqueísmo*

Una auténtica antiiglesia de tipo gnóstico le nació al cristianismo en el maniqueísmo. Su fundador, Mani, estaba emparentado con la principesca familia persa de los arsácidas, y por parte de su padre estaba familiarizado con las formas de vida ascética. Experiencias visionarias desarrollaron en él una conciencia misionera desde la que no sólo hacía una nueva interpretación del cristianismo, sino que llegó a anunciar una religión autónoma.

Como *sello propio del profeta* y del apóstol de la última generación, reclamaba para sí la universalidad frente a fundadores particulares de una religión, como Buda en la India o Jesús en Palestina. Y se consideraba como el consumador de aquéllos. A fin de escapar a las falsificaciones, él mismo puso por escrito su doctrina, por ejemplo en el *Gran evangelio* o en el *Tesoro del cielo.* Partiendo de un dualismo crudo entre espíritu y materia, entre luz y tinieblas, desarrolló un mito que va, en tres estadios, desde su separación premundana hasta su divorcio escatológico, pasando por la mezcla en el nacimiento del mundo y del hombre. La figura de Jesús y el tiempo de la Iglesia transcurrido hasta entonces aparecían como una prehistoria del envío de Mani, al que el Paráclito se había revelado y le había manifestado la verdad completa. Echando mano de doctrinas indias, iranias y gnósticas, este mito obligaba al hombre al conocimiento para obrar así, junto con determinadas normas ascéticas, la salvación.

El sistema elitista exigía de los perfectos la observancia de los *tria signacula:* el sello de la boca, de las manos y del vientre; le pedía, pues, la

[41] Cf. Cipriano, *Ep.* 74,2: «Nihil innovetur, ... nisi quod traditum est» (CSEL 3,2,800).
[42] Cipriano, *Ep.* 75,17

renuncia a los placeres del paladar, al trabajo y a las relaciones sexuales. Durante el reinado de Sapor I († 272), Mani pudo propagar sin impedimento alguno su mensaje religioso en el reino de los sasánidas. Pero, acusado por sacerdotes zoroástricos, fue encarcelado y murió entre cadenas el año 277. Se clavó su cadáver en la puerta de entrada de la ciudad de Bet Lapat. Tal tratamiento vergonzante fue considerado por sus seguidores como una crucifixión.

A pesar de las violentas persecuciones padecidas en Persia, el maniqueísmo misionero pervivió hasta la alta edad media, gracias principalmente a su rígida organización, encabezada por un jefe supremo bajo el que se encontraban 12 apóstoles, 72 obispos y 360 sacerdotes. A los electos *(electi),* que vivían frecuentemente en comunidades monásticas, les servía la muchedumbre de los oyentes *(audientes).* Formas cultuales tales como la imposición de las manos o la comida sagrada, así como el canto y las charlas doctrinales, fortalecían su comunidad, cuya desaparición en modo alguno consiguió el edicto de persecución promulgado por Diocleciano el año 297. La cosmología y antropología dualistas, la pretensión maniquea de poseer la única explicación suficiente del mal, llegaron a convertirse en desafío permanente para la cristiandad, sobre todo en forma de nuevas sectas.

§12

Monoteísmo e intentos de solución trinitaria

La incondicional fe en el Dios único, Creador de todas las cosas, y la experiencia bíblica de que este Dios se había revelado en el Hijo y en el Espíritu impusieron a la teología de la Iglesia primitiva la tarea de ofrecer una explicación racional en un mundo conceptual distinto al de sus comienzos. En este nuevo entorno no era ya suficiente la simple repetición de títulos honoríficos con los que la comunidad primitiva había expresado su fe en Jesús de Nazaret. Por el contrario, se imponía la necesidad de aclarar, mediante conceptos metafísicos, la relación entre Cristo y Dios, al que Jesús llamaba Padre (Mc 14,36 par.). La fe sencilla no siempre fue capaz de seguir tales intentos, que conducían inexorablemente a una helenización de la imagen bíblica de Dios. A pesar de la pérdida de inmediatez, esta transposición del discurso bíblico y concreto sobre Dios a la conceptualidad filosófica abrió al mensaje de Cristo el camino a la universalidad.

a) *La cristología del Logos*

En la misma filosofía griega, sobre todo en el estoicismo y en el platonismo medio, se había intentado esbozar, mediante especulaciones sobre el *logos,* una amplia concepción del mundo que permitiera el conocimiento y fuera norma para un comportamiento moral. Además, Platón había hecho referencia a la dificultad de conocer al Dios del más allá[43], un principio que, como consecuencia de la suplantación de la dimensión apocalíptica del tiempo por la división espacial en más acá y más allá, había adquirido pronto gran peso también en el cristianismo primitivo. Pero, mediante la apelación al *logos,* se abrió para Justino un camino de conocimiento que, tras el precedente de algunos profetas judíos y de determinados filósofos, estaba abierto a todos los hombres, concretamente, en virtud de su participación germinal en el *logos* mediante la razón *(logos spermatikos).* De esta manera, era fácil para Justino ir más allá de la viejotestamentaria historia de la salvación y contemplar la totalidad del mundo como revelación, y hacer sitio a la razón humana con su orientación metafísica. Escondido en Dios desde toda la eternidad *(logos endiathetos)* el *Logos* emergía, según Justino, como creador del mundo *(logos prophorikos),* dando así a entender que era distinto del Padre[44], para, finalmente, alcanzar la plenitud de la revelación en la encarnación (cf. Jn 1,14). Aunque es claro que aquí se ha producido un cierto trasvase de la metafísica griega al pensamiento histórico-salvífico, perduró la tendencia subordinacionista de esta cristología del *Logos,* punto que, a su vez, exigía una aclaración.

b) *Formas de la imagen monárquica de Dios*

Cuando los apologetas del cristianismo primitivo echaron mano del concepto del *logos* crearon la posibilidad de desarrollar la imagen bíblica de Dios, sobre todo en cuanto a su alcance revelador. Sin embargo, la preocupación por la unidad de Dios dio pábulo a las protestas, y, apoyándose en afirmaciones judeocristianas, se negó a Cristo todo tipo de predicación divina, sintonizándose así con el lema de la *monarchia Dei* del platonismo medio. Un tal Teodoto, curtidor de Bizancio, consideraba a Jesús de Nazaret como simple hombre, que sin embargo fue inundado por la fuerza divina cuando recibió el bautismo en el Jordán (monarquianismo dinámico). Esta concepción racionalista, que afirmaba rotundamente la mesianidad de Jesús, tuvo numerosos seguidores, a pesar de que el papa Víctor negó la comunión eclesial a su fundador. Los discípulos de éste llegaron a conseguir que el confesor Natalis se hiciera cargo de la dirección de su comunidad. De esta manera apareció el primer antipapa de la historia.

---

[43] *Timeo* 28c.

[44] Justino, *Apol.* II, 6; Dial. 61; cf. Teófilo, *Ad Autol.* II, 10-22.

Énfasis aún mayor puso en la unicidad de Dios el llamado monarquianismo modalista, que negaba una distinción real entre el Padre y el Hijo a causa del hipotético peligro de una doctrina de dos dioses. Los representantes de esta doctrina, encabezados por Noeto de Esmirna, consideraban la revelación de Dios acaecida en la historia mediante el *Logos* como formas *(modi)* manifestativas del Padre, que, según ellos, se había hecho hombre y había padecido en la cruz. Por eso se les conoció también con el apelativo de *patripasíanos.* Llevada a Roma, esta doctrina encontró fervorosos defensores.

En su escrito *Adversus Praxean* (hacia el año 213), Tertuliano rechazó la equiparación que se encerraba en la imagen monárquica de Dios, y habló, abriendo caminos, de los Tres «unius autem substantiae»[45]. Y fue el primero que utilizó en ese contexto los términos *trinitas y persona.* El modalista Sabelio interpretaba la revelación de Dios en tres estadios: como Padre en la creación, como Hijo en la redención, y como Espíritu en la santificación. Y caracterizó a cada una de estas tres formas de revelación como *prosopon* (máscara, persona). De esta manera veló en un primer momento su planteamiento unitarista de la identidad del Padre y del Hijo. El docto Hipólito llegó a acusar al papa Ceferino de favorecer el modalismo, al que éste trató de hacer frente por una vía intermedia, aunque con un insuficiente instrumental conceptual. Su sucesor Calixto, proveniente de la clase social de los esclavos, excluyó a Sabelio de la comunidad, y tuvo que aguantar un cisma más prolongado cuando Hipólito, que se había pasado a los modalistas, se presentó como antiobispo.

c) *Ulterior desarrollo de la discusión trinitaria*

Fuera de Roma encontramos el sabelianismo sobre todo en Libia. Por eso, el obispo Dionisio de Alejandría se enfrentó violentamente con él. Siguiendo la doctrina de su maestro Orígenes, Dionisio defendió con tal tenacidad la distinción entre Padre e Hijo que llegó a ser criticado incluso por el papa Dionisio (260-267), quien le acusaba de «disolver la sagrada *Monas* en tres hipóstasis recíprocamente extrañas y completamente separadas, y de llegar incluso a predicar tres dioses»[46]. El alejandrino se justificó en una respuesta, corrigió su forma de hablar del Hijo como creación *(poiema)* del Padre, y reconoció también el término *homoousios* en la medida en que éste expresa la pertenencia a la misma naturaleza.

Pero un sínodo celebrado en Antioquía el año 268 rechazó este concepto, a raíz de la deposición del fluctuante obispo Pablo de Samosata († después del año 272). Resultaba sospechoso como dignatario del Estado,

---

[45] Tertuliano, *Adv. Praxean* 2,4 (CCL 2,1161).
[46] Atanasio, *De decr.* 26,3 (Opitz II, 1,22).

pero chocó sobre todo su imagen monista de Dios, en la que no reconocía autonomía personal alguna al *Logos.* En su opinión, la sabiduría de Dios habitaba en el hombre Jesús como en los profetas, y aquél se equiparó a Dios por el camino de la probidad moral. Ahora bien, no se sabe con claridad si se rechazó el término *homoousios* por su resonancia monarquiana o porque no designaba de forma adecuada una imagen trinitaria de Dios, puesto que era inherente a él una nota materialista-emanacionista. En cualquier caso, fue necesaria la intervención del emperador Aureliano para conseguir que el *ducenarius* Pablo abandonara su sede episcopal de Antioquía. Las discusiones sostenidas hasta entonces acerca de la fe cristiana en Dios ponían de manifiesto la carencia de una terminología adecuada. Sin duda, la misma Biblia parecía mostrar reservas persistentes frente a un vocabulario filosófico, a pesar de que también en ella se habla del *Logos.* Sin embargo, con el desarrollo de la discusión no se pudo mantener por más tiempo la renuncia a utilizar los conceptos filosóficos. Junto a la doctrina del *Logos,* en el desarrollo de la imagen trinitaria de Dios adquirió peso creciente el concepto de *hypostasis* para expresar la autonomía de las personas. «Hipóstasis», cuya traducción latina «substancia» designa al ente propiamente dicho (la *ousia* aristotélica) frente al accidente, tiene en la metafísica platónica, sobre todo desde Plotino († hacia el año 270), el significado del ser realizado en una cosa concreta. Trasladado al ser inmaterial, que se funda en lo Uno, el término sirvió también para describir un ser escalonado. Orígenes no se detuvo en el lenguaje utilizado por Heb 1,3, y tomó de la escuela platónica esta doctrina sobre la hipóstasis para explicar la autocomunicación de Dios, pero tuvo que pagar como precio la subordinación del Hijo y del Espíritu al "Padre[47]. Apoyándose en el concepto de Dios de la metafísica griega, desarrolló una doctrina inmanente de la Trinidad que se presenta en Dios mismo, pero que no se deriva de la revelación en la historia de la salvación. Partiendo del axioma de la inmutabilidad de Dios, formuló la idea de la generación eterna del *Logos,* y se situó con ello contra la afirmación, aceptada posteriormente por los arrianos, de que había existido un tiempo en el que el Hijo no existía[48]. Por influencia del neoplatonismo, que incrementaba la transcendencia de Dios respecto del mundo,en época posterior se dejó de lado el tema del nacimiento eterno del *Logos* de parte de Dios. En cualquier caso, para Orígenes, Padre, Hijo y Espíritu constituían entidades diferenciables, incluso tres hipóstasis, pero en forma de subordinación. Aunque su teología chocó contra la resistencia de la fe sencilla y de los defensores de la imagen monárquica de Dios, este esbozo de la Trinidad

[47] Orígenes, *De princ.* I, 3,5.
[48] Ibíd. IV, 4,1.

dividida en hipóstasis ejerció una influencia decisiva en el desarrollo de la concepción de Dios en Oriente.

§13

La vida de fe

En contraposición con la religiosidad de la antigüedad, orientada a lo cultual, la fe cristiana reclamaba la totalidad del hombre. Esta exigencia se traducía fundamentalmente en la configuración de la vida. Como «fruto del Espíritu» (Gál 5,22), la actitud moral fluía inmediatamente de la condición de cristiano. Pero no había dificultad alguna en tomar directrices generales del *ethos* filosófico. Los cristianos vivían en medio de la sociedad pagana con una sorprendente seriedad, pero no renegaron de automanifestarse a la opinión pública con toda su capacidad de atracción, «pues en ellos se encuentra el sabio dominio de sí mismo, ejercen la moderación, observan la monogamia y la castidad, huyen de la injusticia, borran de raíz el pecado, obran la justicia, obedecen a la ley, testimonian la piedad con obras, confiesan a Dios, consideran la verdad como lo más eximio»[49]. Las enseñanzas bíblicas se compaginan con las normas de conducta reconocidas socialmente, no sólo para evitar la virulencia de los reproches, sino para presentar el cristianismo como fuerza moral. Sin duda, tal acomodación difuminaba los perfiles del carácter peculiar de una vida de fe, pero no se perdía de vista el amor, «el misterio supremo de la fe»[50]. De hecho, los no cristianos percibieron esa realidad[51].

a) *Catecumenado y bautismo*

La entrada en la Iglesia se realizaba en el bautismo, descrito ya por Pablo como muerte y resurrección a una nueva vida (Rom 6,3-14). De acuerdo con la importancia y alcance de este acontecimiento, la Iglesia primitiva configuró la entrada en las comunidades. Y el número creciente de candidatos al bautismo impuso la necesidad de tomar las debidas precauciones. Con el fin de comprobar la seriedad de la conversión y de ejercitar la vida de fe, el catecumenado precedía a la recepción del bautismo. Referencias claras a esta preparación encontramos ya en Justino, pues aquellos «que creen y prometen llevar una vida inspirada por la fe» fueron conducidos a la oración, al ayuno y al arrepentimiento[52]. El catecumenado aparece plenamente configurado en el ordenamiento

---

[49] Teófilo, *Ad Autol.* III, 15 (SChr 20,234). Cf. *Ep. ad Diogn.* 5.
[50] Tertuliano, *Pat.* 12,8 (CCL 1,313).
[51] Tertuliano, *Apol.* 39,7: «Ved cómo se aman» (CCL 1,151).
[52] Justino, *Apol.* I, 61,2 (Goodspeed 70).

eclesiástico de Hipólito[53]. Según tal ordenamiento, un candidato al bautismo —maestros, actores y soldados permanecieron excluidos[54]— eran introducidos en la comunidad a través de un garante; y, tras el examen de las circunstancias de su vida, era admitido como *christianus* o *catechumenus* mediante el rito de la señal de la cruz. Por lo general, había una instrucción que duraba tres años. Solía impartirla un maestro, casi siempre un laico. La participación de los catecúmenos en la liturgia de la oración y de la lectura de la comunidad permitía experimentar la espiritualidad de ésta. Un nuevo examen de la conducta marcaba el comienzo de la preparación inmediata de los catecúmenos, que en adelante eran llamados *electi.* Durante este período, a la instrucción diaria en las Sagradas Escrituras, así como a la vida de oración y al ayuno, acompañaba la imposición de las manos, con carácter de exorcismo. En esta última fase de la preparación, que comenzaba algunas semanas antes de la fecha del bautismo pascual, el obispo actuó cada vez más como mentor de los catecúmenos.

En el transcurso del siglo IV, y como consecuencia de la enorme afluencia de personas que querían hacerse miembros de la Iglesia, se desarrollaron más estos trazos fundamentales del catecumenado. Debido a las fuertes exigencias, se había abierto camino la tendencia a buscar la anexión a la Iglesia sólo como catecúmenos, y a aplazar el bautismo permaneciendo en este estado inferior. Para los que deseaban realmente recibir el bautismo se intensificó la preparación inmediata en el período de ayuno *(quadragesima,* cuaresma) que precedía a la Pascua. Previamente, eran admitidos, mediante la inscripción, en el círculo de los *competentes* o *photizomenoi,* que eran considerados ya como creyentes. En el marco de esta ejercitación más práctica que doctrinal, tenía un importante papel la explicación del Símbolo de la fe o, en Occidente, su entrega al candidato al bautismo. Como núcleo de la conciencia de la fe cristiana, nacida de fórmulas breves al hilo de la praxis catecumenal desarrollada hasta entonces, esta *traditio symboli* constituía el punto culminante de la instrucción, a la que seguía la *redditio* ante el obispo, es decir, la reproducción oral como expresión de la fe plena. Y en ese momento se desvelaba al candidato al bautismo también el *Padrenuestro.*

Como los ritos del catecumenado, también la configuración dramática del acontecimiento del bautismo delata la influencia del mundo religioso de los cultos mistéricos. Se administraba el bautismo en el marco de una liturgia solemne, en la noche que precedía al domingo de Pascua. Tras una última instrucción, el obispo pronunciaba un exorcismo sobre el bautizando y lo signaba con la cruz. A continuación se consagraba aceite. Venía

[53] Hipólito, *Trad. apost.* 15-21.
[54] Cf. ibíd. 16; Tertuliano, *Idol.* 10,1; *Spect.* 10.

después cada una de las renuncias a Satanás; curiosamente, eran pronunciadas mientras el candidato al bautismo estaba vuelto hacia Occidente. Venía después la unción con el aceite del exorcismo. Luego, una vez que los bautizandos se habían despojado de sus ropas, eran conducidos a la piscina del bautismo, y se les preguntaba por su fe en Dios Padre, en Jesucristo y en el Espíritu Santo. El bautizando respondía a cada una de las preguntas diciendo ¡Creo! Luego el obispo lo sumergía o lo rociaba con agua. Una unción de acción de gracias ponía fin al acto del bautismo. Una vez que el bautizado había pasado del bautisterio a la iglesia, el obispo practicaba allí la *consignado,* la comunicación del Espíritu mediante la imposición de las manos y la unción. La liturgia del bautismo se cerraba con una eucaristía bautismal[55] para la que los neófitos regalaban no sólo pan y vino, sino también leche y miel como signo de la tierra de promisión (Ex 3,8.17; cf. 1Pe 2,2s), y agua como referencia a la purificación realizada. En una especie de apéndice de la preparación, durante la semana siguiente se introducía a los bautizados en los misterios de la fe. Estas catequesis mistagógicas —se nos ha transmitido una serie bajo el nombre de Cirilo de Jerusalén († 386)— iban acompañadas de una serie de usos ilustrativos, como la renuncia al baño o, desde los tiempos constantinianos, el uso de vestiduras blancas como expresión de una concepción realista del acontecimiento sacramental. Como si de un sello de la fe se tratara, el bautismo llevaba a cabo la plena integración en la Iglesia. La secuencia de catecumenado y bautismo descrita ya por Hipólito no presuponía únicamente candidatos adultos, sino que se menciona también a niños[56]. Encontramos vestigios que hablan del bautismo de niños incluso en los tiempos más primitivos (cf. 1Cor 1,16; Act 16,15.33), y Orígenes define el bautismo de niños como costumbre apostólica[57]. Sin embargo, se expresaron objeciones en contra[58], hasta que, desde el siglo V, se generalizó. La tendencia a aplazar el bautismo llevó con alguna frecuencia a un bautismo en enfermedad grave (bautismo clínico), cuyo rito abreviado tenía como consecuencia una posición jurídica inferior en caso de restablecimiento de la salud, excluyendo, por ejemplo, del estado clerical. El bautismo de sangre —es decir, al padecimiento del martirio a causa de la fe— era considerado no sólo como sustitutivo, sino como superior.

b) *La eucaristía*

En la celebración de la eucaristía, la comunión de los fieles experimentaba su vinculación con el Señor exaltado y entre ellos mismos. Esta

[55] Cf. Justino, *Apol.* I, 65s.
[56] Hipólito, *Trad. apost.* 21.
[57] Orígenes, *Comm.* 5,9 *in Rom.*
[58] Tertuliano, *Bapt.* 18.

comida cultual, entendida tempranamente como sacrificio[59], constituía el centro de la vida comunitaria y la prenda de la gloria escatológica. Por ella se medía la pertenencia a la Iglesia.

Encontramos en Justino la primera descripción de la celebración dominical de la eucaristía: «En el día que lleva el nombre del Sol se reúnen todos los que se encuentran en las ciudades o en la región para una celebración comunitaria. Y luego se leen las memorias de los apóstoles o los escritos de los profetas, según sea el tiempo del que se disponga. Cuando el lector ha terminado, el presidente pronuncia un discurso en el que exhorta encarecidamente para que se lleven a la vida esas bellas doctrinas. Luego, nos levantamos todos juntos y elevamos oraciones a lo alto. Una vez concluida la oración, se traen pan, vino y agua, y el presidente pronuncia oraciones y acciones de gracia según su capacidad. El pueblo expresa su conformidad mediante la pronunciación del amén. Viene luego la distribución de los dones, sobre los que se ha pronunciado la acción de gracias, a todos los presentes. A los ausentes se lleva una parte de esos dones por medio de diáconos»[60]. A diferencia de lo que sucede en la eucaristía bautismal, a la eucaristía dominical precede la liturgia de la palabra, según el modelo de la sinagoga. La acción de gracias pronunciada en discurso libre obra la transformación de los dones. Además, el relato sobre la eucaristía bautismal menciona expresamente las palabras de la institución[61].

La estructuración del culto cristiano, en el que la acción de gracias por la creación y la redención juega un papel dominante, está lista ya a mediados del siglo II. Esa estructuración reviste formas más claras en el ordenamiento eclesial de Hipólito, que, con su plegaria eucarística, nos ofrece el más antiguo formulario de la misa de cuantos se han conservado[62]. Se abría con la oración alternante, bastante frecuente incluso en nuestros días, y recogía la acción de gracias por las acciones salvíficas que Dios había realizado en Jesucristo. A continuación, venían la memoria de la muerte y de la resurrección *(anamnesis),* el motivo sacrificial en el ofrecimiento del pan y del vino *(anaphora)* y la advocación del Espíritu Santo para que cuantos recibiesen los dones quedasen llenos de él *(epiklesis).* Con una doxología se cerraba esta oración litúrgica que, con sus ideas fundamentales, continuó sirviendo de modelo para la plegaria eucarística.

A pesar de la libertad en la configuración, el culto demostró durante los primeros siglos una cierta uniformidad. Pero con la llegada de los tiempos constantinianos comenzaron a formarse alrededor de las sedes

---

[59] *Did.* 14,ls.
[60] Justino, *Apol.* I, 67,3-5 (Goodspeed 75).
[61] Ibíd. I, 66,3.
[62] Hipólito, *Trad. apost.* 4.

metropolitanas de Antioquía, Alejandría, Roma y Constantinopla las familias litúrgicas que, con su codificación, se han mantenido vivas hasta el presente a la sombra de la división confesional. Bajo la influencia de las formas litúrgicas de Siria occidental se impusieron en la liturgia bizantina los formularios fijos *(anáforas)* de Basilio y Juan Crisóstomo. Oraciones e himnos se agrupan alrededor de la respectiva anáfora y acentúan su carácter de misterio, que llegó incluso a manifestarse en la construcción de las iglesias, mediante la separación que se creaba entre el presbiterio o zona del altar y la nave de la iglesia.

La liturgia romana, celebrada en latín desde el siglo IV, ha ido desplazando paulatinamente a las formas especiales gálicas e hispanas, de las que sólo quedan hoy algunos residuos. A lo largo de su desarrollo, la estructura de esta liturgia conservó un claro matiz festivo. La liturgia de la palabra se componía de lecturas interrumpidas por el canto de salmos. La aceptación del *Kyrie eleison* según la costumbre oriental hizo que las otras oraciones habituales pasaran a un segundo plano. El canon, pronunciado en voz alta sobre los dones del pan y vino presentados, se ajustaba a un formulario casi invariable. Sólo su introducción *(prefacio)* se acomodaba al cambio acostumbrado en Occidente, en consonancia con el año eclesiástico. La comunión se recibía de pie, bajo las dos especies, con sumo respeto y reverencia, como nos confirma un testimonio que proviene de Oriente: «Cuando te adelantas (para recibir la eucaristía), no debes extender las manos o estirar los dedos, sino que la mano izquierda tiene que adoptar la posición de trono para la mano derecha, que es la que debe recibir al Rey. Recibe el cuerpo de Cristo en el hueco de la mano, al tiempo que dices amén»[63]. De la fórmula de despedida según el modelo antiguo proviene la palabra «misa» *(missa),* que ha pasado a servir para designar la celebración de la eucaristía.

El respeto ante los misterios y la protección frente a una curiosidad impertinente (cf. Mt 7,6; Ap 2,17) llevaron al desarrollo de la disciplina del arcano, es decir, a guardar silencio ante los no creyentes sobre el acontecimiento cultual del bautismo y de la eucaristía. Caían bajo tal actitud de secreto, que seguía bien a las claras la tendencia veladora de la costumbre pagana respecto de lo sacro, el Símbolo del bautismo, comunicado oralmente, el *Padrenuestro,* así como los ritos litúrgicos y los lugares de reunión. Esta praxis alcanzó su punto culminante durante el siglo IV. Influyó en esto, junto a un efecto propagandístico, la creciente tendencia a la sacralización. Una concepción realista de los dones eucarísticos, como se ponía de manifiesto en el discurso del «sacrificio tremendo»[64], aumentó al mismo tiempo la distancia entre clero y pueblo.

---

[63] Cirilo de Jerusalén, *Catech. myst.* V, 21 (SChr 126,170).
[64] Juan Crisóstomo, *Sacerd.* III, 4 (PG 48,642).

Mediante la aceptación de concepciones religioso-sacrales del medio ambiente, facilitada por el desmoronamiento del paganismo, se incrementó la idea cultual de la liturgia. Ni siquiera la interpretación espiritualista de la eucaristía, según la cual los dones aluden a un acontecimiento más profundo, pudo escapar a esa tendencia.

c) *Festividades*

Según Act 20,7, la celebración de la cena del Señor tenía lugar «el primer día de la semana», el día de la resurrección de Cristo (Mc 16,2; Jn 20,1). En claro distanciamiento del sábado judío y también de las antiguas denominaciones que los paganos daban a los días de la semana, bien sea según los números o según los planetas, este día como «domingo» *(dominica)* o *día del Señor* (Ap 1,10; *Didakhe* 14,1), adquirió una importancia decisiva para la concepción que los cristianos tenían del tiempo, de clara orientación histórico-salvífica.

La denominación de *día octavo*[65], resultante de contar a partir del domingo anterior (cf. Jn 20,16), hacía añicos el orden viejotestamentario y apuntaba a un mundo nuevo. Además, daba pie a especulaciones de tipo simbólico sobre el número ocho. La concepción de Cristo como el *verdadero Sol* debió de dar nuevo contenido a la designación *día del Sol* (nombre que se utiliza todavía hoy en las lenguas germánicas y en inglés para el día de la semana que nosotros llamamos domingo: *Sonntag, Sunday).* No olvidemos, además, que en el primer día de la creación apareció la luz (Gen 1,1-5). La alegre celebración del domingo culminaba en la eucaristía, a la que obligaba ya el sínodo de Elvira (¿306?). El Estado ordenaría el año 321 el descanso dominical para todos.

La fiesta de la Pascua sustituyó a la *Passah* judía, el recuerdo de la liberación de Israel de la esclavitud egipcia, y mantuvo despierto el recuerdo de la muerte y resurrección de Cristo. En la celebración nocturna de la vigilia se actualizaban las acciones salvíficas de Dios en Jesucristo. Además, la administración del bautismo en esa vigilia subrayaba el carácter comunitario de su liturgia. Enmarcada por un ayuno preparatorio y por una celebración jubilosa durante ocho *(octava)* o cincuenta *(Pentecostés)* días, la Pascua se convirtió pronto en el núcleo del año eclesiástico, mientras que la fiesta de Navidad nació presumiblemente de una remodelación del *Sol Invictus* mediante el «Sol de Justicia» (Mal 3,20), y sustituyó al día festivo que el imperio romano celebraba el 25 de diciembre.

Numerosas conmemoraciones de cristianos que dieron testimonio con su sangre salpicaron pronto el año litúrgico. El martirio del obispo Policarpo habla ya de gozosas reuniones de los fieles para celebrar el

---

[65] *Bern.* 15,9 (Wengst 183).

aniversario de su muerte, el natalicio (para la existencia en el cielo), y mantener viva la conciencia de su testimonio de fe[66]. Con el retroceso de las persecuciones, la veneración de los mártires se incrementó. Se construyeron edificios votivos sobre las tumbas de mártires famosos. Frecuentemente se guardaban sus reliquias en iglesias o en altares, para dar a entender así la comunión con la muerte sacrificial de Cristo. La lista que aparece en el calendario romano de fiestas del año 354, que enumera indistintamente fiestas cristianas y paganas, señala unas 20 conmemoraciones de mártires, un número que habla de la creciente cristianización de la opinión pública, aunque el afán de milagros y el culto de las reliquias exigieron pronto la crítica eclesiástica.

d) *Espiritualidad*

Aunque la espiritualidad de los cristianos primitivos enraiza fundamentalmente en la posesión del Espíritu, la influencia de la religiosidad judía y helenística es fácilmente reconocible. La fe bíblica frenaba en alguna medida la utilización del bagaje conceptual de tales religiones, pero el lenguaje de la *theosebeia* —es decir, de la veneración tributada a lo divino— permitía también expresar sin dificultades la religiosidad cristiana. La fe bíblica en Dios dio contenido a las formas próximas a la *eusebeia* antigua. Y se subrayó que, para los creyentes, tal expresión debía entenderse como sometimiento a la voluntad de Dios. Empalmando con Dt 4,2, la *Didakhe* delataba ya una religiosidad regulada cuando se expresaba de la siguiente manera: «¡No abandones los mandamientos del Señor! ¡Conserva lo que se te ha transmitido, sin añadir ni quitar nada!»[67] Tal espiritualidad de observancia apuntaba al cumplimiento de los mandamientos, a la práctica del ayuno y de la limosna, formas de conducta religioso-moral que se mueve bastante en los carriles de la tradición judía (Tob 12,8s). Con la utilización de la doctrina de los dos caminos, conocida tanto en el Antiguo Testamento como en la literatura griega, este *ethos* penetró en el cristianismo.

La insistencia en el bautismo y en la posesión del Espíritu dieron, sin duda, una nueva orientación a la religiosidad tradicional. Según Pablo (Rom 8,15; Gál 4,6), el Espíritu daba a los creyentes la posibilidad de llamar a Dios *Abba,* Padre; y se consideraba el bautismo como transformación del hombre que fundamentaba una espiritualidad cristiana. El bautizado vive de la plenitud del Espíritu de Dios, y demuestra su probidad tanto en la renuncia a la *pompa diaboli* como en el seguimiento de Cristo. Un fuerte dinamismo late en esta espiritualidad bautismal, que, además,

---

[66] *Mart. Polyc.* 18.
[67] *Did.* 4,13 (Wengst 75).

empalmó con el tema platónico de la asimilación a Dios. La llamada a la perfección se dirigía por igual a todos los bautizados, y no era una fórmula vacía si tenemos en cuenta las persecuciones que se dieron en diversos momentos. En la aceptación del martirio se ponía de manifiesto la densidad y seriedad de una vida de fe en la que la esperanza escatológica se orientaba radicalmente hacia Cristo.

e) *El ascetismo*

La recepción del bautismo obligaba a los creyentes a vivir en el mundo, pero sin ser de este mundo (cf. Jn 17,14-16). Efectivamente, la vida pública de Jesús no delata rasgos ascéticos, pero el respeto a Juan el Bautista (Mt 11,18s) y, sobre todo, la entrega de Jesús a la cruz, subrayaron fuertemente las reservas de Dios respecto del mundo. Así, los creyentes no se cerraron a los impulsos ascéticos, motivados también por los llamados consejos evangélicos (Mt 19,12; Mc 10,17-22; 9,35; 10,43s par.). Por la influencia del entorno helenístico u oriental, en el que el ideal de vida de renuncia por motivos religiosos o filosóficos gozaba de gran prestigio, y sin duda también la praxis en el sentido literal, la ascesis ganó terreno, y mucho, entre los creyentes. Se consideraba al asceta como atleta de Cristo. Esa asimilación o logro de la semejanza con Cristo constituía la meta del distanciamiento del mundo y de sus bienes observado por los creyentes. No les movía, pues, una valoración negativa de la naturaleza, como era habitual en los entornos del cristianismo y, dentro de éste, en las corrientes heréticas.

El ayuno como renuncia a los alimentos y la limosna como distanciamiento de las riquezas representaba una exigencia para todos los cristianos. En cambio, la vida célibe presuponía un don especial (1Cor *7,7)* que, según el ejemplo de Jesús, alcanzó pronto una valoración elevada, hasta el punto de que la comunidad creyente se designó como virgen (2Cor 11,2; cf. Ap 14,4). De cara a la opinión pública pagana, la vida célibe era considerada como demostración de un superior nivel moral de los cristianos. Pero, en el interior de la Iglesia, este ideal ascético debía ser ordenado de forma conveniente. Ignacio de Antioquía advertía y exhortaba ya entonces: «Si alguien, por venerar la carne del Señor, resuelve permanecer en la castidad, que permanezca, pero sin vanagloriarse de ello. Si presume de ello, está perdido. Y si es considerado como más que el obispo, ha caído en la perdición»[68]. Pero ni la fundamentación bíblica ni la interpretación aquilatada del Cantar de los cantares ni la laudatoria comparación de la virginidad con el martirio fueron capaces de evitar por completo desviaciones devaluadoras. Exageraciones de la ascesis, por

---

[68] Ignacio, *Polyc.* 5,2 (Fischer 220).

tendencias enemistadas con el cuerpo, aparecen no sólo en obras apócrifas, por ejemplo, en el Evangelio de los egipcios, sino también en el sirio Taciano († hacia el 185), autor de una *Armonía de los Evangelios,* quien, en un exceso de rigorismo, exigía la continencia sexual a todos los creyentes. La gran Iglesia rechazó esta actitud autosuficiente de los encratitas (los que guardan continencia), aunque ella no pudo verse completamente libre de numerosas y variadas salpicaduras de motivos ascéticos, y preparaba, por ejemplo, la futura ley del celibato mediante la utilización de prescripciones viejotestamentarias sobre la pureza.

§14

Escuelas y teologías en la Iglesia

Efectivamente, la Iglesia antigua jamás sintió la responsabilidad de organizar un sistema docente para la formación de los cristianos, pero nacieron en seguida escuelas eclesiásticas para introducir en la fe cristiana, con lo que el límite entre círculos docentes privados e instrucción oficial era fluido. Tampoco las reservas nacidas de una fe sobria pudieron impedir un encuentro de la revelación con la inteligencia. Y ello porque el desafío de la mentalidad de aquel mundo exigía respuestas basadas en la razón. La demostración del cristianismo como *filosofía verdadera* se llevó a cabo por el camino de la argumentación racional. Además, según la concepción griega, el conocimiento de Dios conduce a una piedad verdadera. Las primeras piedras para un encuentro de estas características entre la fe y la razón se encuentran ya en los apologistas, quienes, siguiendo el modelo de una escuela filosófica, reunían en torno a sí a oyentes interesados y en su *didaskaleia* no se limitaban a darles una instrucción catequética, sino que además les interpretaban la revelación bíblica. El carácter privado de tales escuelas, que jugaban un papel también en los círculos herético-gnósticos, debía, naturalmente, ser objeto de atención de las comunidades y sus dirigentes.

a) *La escuela de Alejandría*

En el antiguo centro de formación de Alejandría encontramos los comienzos del funcionamiento de una escuela cristiana por obra de un tal Panteno, quien, como Justino en Roma, hacia el año 180 atraía a sus conferencias doctrinales tanto a cristianos como a paganos. La libre oferta de esta predicación didáctica no dependía al principio de la comunidad, y experimentaba su confirmación mediante la elección de los temas. Clemente de Alejandría († antes del año 215) quiso responder a las exigencias de su tiempo y trató de establecer un puente entre la revelación

y la gnosis. Tomando como idea fundamental la creación del mundo por Dios, mantuvo una actitud positiva respecto del mundo y de la humanidad, que, en virtud de la economía divina de salvación, ha sido hecha pensando en Cristo. En sus escritos *Exhortación a los gentiles, El pedagogo* y *Tapices,* rechazó con riqueza de conocimientos las excrecencias de cultos paganos, pero no tuvo inconveniente en echar mano abiertamente de afirmaciones filosóficas para conducir a los creyentes a la perfección por el camino del conocimiento. Al presentar a Cristo como educador de todos los hombres encumbraba la antigua tradición educativa mediante la revelación bíblica. A pesar de la distancia que mantuvo respecto del rigorismo ascético de su tiempo, pintó al verdadero gnóstico no sólo como cristiano mundano. Clemente vio que el pecado actuaba, incluso en el entramado social de la comunidad. Trató esa problemática en su homilía *¿Qué rico se salvará?* Estableciendo un lazo entre la conducta moral y la decisión de la conciencia, insistió en la responsabilidad personal. De esa forma, siguió un camino intermedio en la praxis cristiana.

La figura del docto Orígenes († 254), que aplaudía el martirio de su padre y que llegó a hacerse eunuco por una equivocada interpretación de Mt 19,12, ilustra bien la fascinante fuerza del rigorismo ascético. Familiarizado con la tradición de la escuela alejandrina, especialmente con la crítica textual, e introducido por Ammonio Sacas en el neoplatonismo, se entregó con voluntad de hierro al trabajo científico. Durante una época actuó como maestro autónomo, y se dedicó a viajar no sólo «para ver la antigua Iglesia de los romanos»[69], sino también para mantener conversaciones o diálogos sobre temas de religión. Más tarde se le encomendó la instrucción de los catecúmenos alejandrinos. El encuentro entre la fe y el saber tuvo por primera vez un punto culminante en su trabajo, aunque esto le llevó a entrar en conflicto con su obispo. La marcha de Orígenes a Cesarea de Palestina (230) explica la creación en esta ciudad de una escuela dotada de una famosa biblioteca, en la que más tarde estudiaría Eusebio († 339), el historiador de la Iglesia. En la gran obra de crítica textual de las *Hexapla* —el nombre se debe a las seis formas en que nos presenta el texto del Antiguo Testamento: texto hebreo en caracteres hebraicos y griegos, y traducciones griegas de los Setenta, Áquila, Símmaco y Teodoción— puso Orígenes los fundamentos para su interpretación de la Escritura. A pesar de todo el trabajo que dedicó al texto de la Biblia, no se ciñó a la letra en su exégesis. Mucho influyó en ello el uso que los gnósticos hacían de la Escritura. Siguiendo el ejemplo de Filón († hacia el 50), teólogo judío que hizo también de puente cultural, distinguió un triple sentido de la Escritura: el histórico-gramatical (*somático),* el moral (*psíquico),* y el alegórico-místico *(pneumático).* Esta

[69] Eusebio, *Hist. eccl.* VI, 14,10 (GCS 9,2,552).

distinción acabaría en un procedimiento largamente practicado (cf. Gál 4,24-26), el de suponer un sentido más profundo bajo la afirmación literal de un texto, con el consiguiente peligro de subjetivismo. Numerosos comentarios, explicaciones concretas *(escolios) y* homilías dan testimonio de su constante dedicación a la Sagrada Escritura, que conduce al creyente al conocimiento del *Logos.* Ese acentuado paso del conocimiento a la perfección del creyente impregna su *Exhortación al martirio* y también el escrito *Sobre la oración.* Señalemos también que, en su obra *Sobre los principios,* Orígenes presenta ya tempranamente un compendio sistemático de la doctrina cristiana sobre la fe, y ofrece al mismo tiempo una importante aportación al desarrollo del método teológico. La conexión con sistemas filosóficos de aquel tiempo, y una fuerte inclinación a la espiritualización le llevaron también a formular doctrinas que arrojaron sobre él la sospecha de herejía: su imagen subordinacionista de Dios, la suposición de la creación como acto eterno y la reinstauración de todas las cosas. Como respuesta tardía a la polémica pagana de que los cristianos habían abandonado el *logos* y el *nomos* dotados de validez universal, Orígenes escribió la apología *Contra Celso.* A pesar de que le reprocharon que había envenenado la revelación con teoremas de la filosofía griega, Orígenes siguió ejerciendo una fuerte influencia en los siglos siguientes, como exegeta de la Biblia y como maestro de la espiritualidad mística.

b) *La escuela de Antioquía*

Una fuerte irradiación emanó también del centro cristiano de Antioquía. La actividad de maestros gnósticos como Menandro o Basílides hizo inevitable en época muy temprana la discusión teológica en la zona de Siria. Escritos judeocristianos *(Pseudoclementinas) y* literatura esotérica gnóstica *(Evangelio de Felipe)* revelan un cristianismo variopinto que reconocía la autoridad de Tomás junto a la de Pedro. En el obispo Teófilo († hacia el 186) tenemos a un teólogo para el que el cristianismo era «sabiduría de Dios» revelada, a la que el hombre tiene que responder con una fe acorde con la razón[70]. Malquión, «un docto sofista y presidente de una escuela de retórica»[71] de Antioquía, desenmascaró con sutileza dialéctica a Pablo de Samosata en el sínodo del año 268. Finalmente, Luciano († 312) fundó en Antioquía un *didaskaleion* en toda regla, creando los fundamentos de una interpretación histórico-crítica de la Biblia y reuniendo a su alrededor un círculo de alumnos (los «lucianistas»). Su reflexión teológica estaba guiada por una perspectiva de la redención «desde abajo», de acuerdo con la cual el hombre Jesús fue elevado y

[70] Teófilo, *Ad Autol.* I, 7s.
[71] Eusebio, *Hist. eccl.* VII, 29,2 (GCS 9,2,704).

apareció así como consumación de todos los creyentes (cf. Heb 12,2). La escuela de Antioquía, que en tiempos posteriores fue dirigida por teólogos famosos, dio frutos para el cristianismo hasta en las regiones bajo el dominio persa, y se convirtió en modelo de instituciones similares en Edesa y Nísibe.

c) *Roma en la discusión teológica*

La atracción que Roma ejerció sobre los fundadores de sectas así como la actividad didáctica de filósofos cristianos dan a entender que también en la comunidad cristiana de esa ciudad se vivía en medio de un fuerte debate intelectual. La crítica del contacto con las «ciencias de los incrédulos»[72], de las que los herejes extraían sus argumentos, arroja luz sobre las violentas discusiones que tuvieron lugar entre los cristianos de la capital del imperio. La insistencia de éstos en la «fe infantil de las divinas Escrituras»[73] fortaleció, sin duda, el conservadurismo característico de Roma, pero no pudo evitar de forma definitiva la confrontación racional. Una estatua de Hipólito († 235), presentado en la forma de un antiguo filósofo, con una lista de obras esculpida en la cátedra, ilustra el motivo didáctico en la comunidad de Roma. En este sentido, se puede hablar también aquí de una escuela en sentido amplio.

Aunque oriundo de Oriente, Hipólito actuaba como influyente presbítero ya a finales del siglo II. Emergió pronto como adversario de los modalistas, pero entró en conflicto con el papa Calixto, al que acusó de laxismo frente a los pecadores, un reproche que él llevó hasta el cisma, pues llegó a ser antipapa. Tenía una gran erudición y fue el último escritor de Occidente que escribió en lengua griega. Partiendo de la situación de su tiempo escribió, por ejemplo, un *Comentario de Daniel* bajo la impresión de la persecución del emperador Septimio Severo, y *Syntagma* o *Refutación de todas las herejías* para asegurar la tradición apostólica. La última obra, discutida en su adjudicación, ve el origen de todas las falsas doctrinas en los filósofos paganos. En su escrito *El anticristo* suavizó las inmoderadas esperanzas escatológicas, y luchó contra el milenarismo (quiliasmo) en la *Crónica universal.* Sus frecuentes citas de Ireneo de Lyón obligan a considerarlo como guardián de la tradición, a la que trató de poner a buen recaudo también en su ordenamiento eclesiástico. Su rigorismo terminó, finalmente, al reconciliarse con la comunidad romana, aunque la noticia de una retirada conjunta con el papa Ponciano (230-235) en el tiempo del exilio sigue envuelta en la inseguridad.

---

[72] Ibíd. V, 28,15 (GCS 9,1,504).
[73] Ibíd.

La teología de la comunidad romana adquirió perfiles nítidos en la figura de Novaciano († hacia el 258), quien había conseguido ser admitido en el clero con reservas, pero actuó como portavoz de la comunidad frente a la Iglesia africana durante el período de sede vacante en Roma los años 250-251. Compuso una obra sobre la Trinidad en un latín impecable; en ella reelaboró las ideas de Tertuliano sobre el tema. El autor cayó en un marcado subordinacionismo. Trascurado en la elección papal del año 251, Novaciano rompió con la gran Iglesia, frente a la que en adelante opuso la pretensión de los santos. Excomulgado por un sínodo romano ya en el 251, siguió su lucha en varios escritos, por ejemplo, *De bono pudicitiae,* obra dirigida a sus comunidades especiales, esparcidas sobre todo por Oriente. En los escritos de esta época esbozó el ideal de la Iglesia pura.

d) *La teología latina de África del norte*

Densas oscuridades se ciernen sobre la cristianización del África occidental. Sin embargo, la vinculación con la tradición nativa era para los creyentes tan característica como la fuerte romanización de esa región. Las estrechas relaciones con los cristianos de la comunidad romana no excluyen una influencia misionera venida de Oriente. Bajo la referencia a Simón de Cirene (Mc 15,21 par.) y a Cant 1,7 se desarrolló aquí un cristianismo consciente de sí mismo, a pesar del temprano paso a la lengua latina, ya sea en las traducciones de cartas de Pablo o en las *Actas de los mártires de Scillium.*

Los escritos de Tertuliano nos sirven ya de guía en medio de las tempestades que sacudieron a las comunidades cristianas de África. Oriundo de Cartago, Tertuliano supo poner al servicio del cristianismo, al que se sintió atraído por el testimonio de los confesores de la fe, un estilo retórico conjugado con una argumentación de corte jurídico. En su *Apologeticum* defendió con gran vehemencia a sus correligionarios frente a las autoridades del Estado. No temió amenazar con el juicio de Dios a los perseguidores, en una carta abierta que dirigió al procónsul Escápula. Muchos de sus escritos están dirigidos contra los gnósticos, así, por ejemplo, *Contra Marción.* Con el principio de la apostolicidad, es decir, con la afirmación de que la revelación se conserva pura en las Iglesias fundadas por los apóstoles, privó a los falsos maestros de la posesión legítima de las Escrituras *(La prescripción de los herejes).* Tras su paso al montanismo, hacia el año 207, se radicalizó su rigorismo incondicional. En el rechazo de las segundas nupcias *(La monogamia),* el distanciamiento de todo tipo de idolatría *(La corona, La idolatría),* y la negación de toda praxis penitencial en la Iglesia *(Sobre la modestia)* se pone de manifiesto el *pathos* ético del movimiento espiritual montanista. Tertuliano refleja la conciencia de fe y la praxis de las comunidades cristianas de África.

Pendiente siempre de autoafirmarse, no retrocedía ante la polémica. Puso claramente en tela de juicio el incipiente entrecruce del mensaje bíblico y de la filosofía. Sin embargo, por otro lado, justificó la acomodación del *kerygma* a la mentalidad del hombre antiguo, por ejemplo, respecto de la crucifixión de Jesús: «Este misterio de la cruz hubo de ser ocultado en imágenes en la antigua predicación. Porque si hubiera sido proclamado sin imágenes, en completa desnudez, habría dado pie a un escándalo aún mayor, tanto más debería haber permanecido en la sombra de las imágenes, de forma que la dificultad del comprender busque incesantemente la gracia de Dios»[74]. Junto a las afirmaciones permanentes de su teología, por ejemplo, de la doctrina trinitaria *(Adversus Praxean),* su obra da testimonio, al mismo tiempo, del esfuerzo por explicar el cristianismo al mundo romano en categorías religiosas y jurídicas.

Cipriano de Cartago († 258), nacido en una familia acomodada y antiguo orador, encarna el tipo de obispo plenamente consciente de sí mismo, que, en un tiempo de tribulación, se siente responsable de la gran Iglesia de la provincia africana. El rechazo y refutación de los reproches paganos determinó tanto los temas de sus escritos como el consuelo para las comunidades. Una amplia correspondencia epistolar nos informa de los problemas de la Iglesia africana que, según *De lapsis,* apenas oponía resistencia a la masiva persecución que arreció en tiempos del emperador Decio. Divisiones producidas en su comunidad, así como el cisma novaciano en Roma, le empujaron a componer el escrito *Sobre la unidad de la Iglesia,* en el que trata de la comunión de los creyentes con el obispo, pero subraya al mismo tiempo la autonomía del episcopado frente al obispo de Roma. Su sentencia «Salus extra Ecclesiam non est»[75] procede de la discusión sobre la validez del bautismo administrado por herejes y, en su exclusividad, depende del símbolo eclesiológico del arca.

[74] Tertuliano, *Adv. Marc.* III, 18,2 (CCL 1,531).
[75] Cipriano, *Ep.* 73,21 (CSEL 3,2,795).

III

LA INTEGRACIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA EN EL IMPERIO ROMANO

El papel de sostén del Estado encomendado al culto de los dioses en el imperio romano había mantenido vivo durante siglos el conflicto con el cristianismo, el cual con su fe en un solo Dios, creó en la opinión pública pagana la convicción de que saboteaba los fundamentos del bienestar general. Todas las aseveraciones de lealtad al emperador y al Estado, comenzando por las afirmaciones del apóstol Pablo sobre la aceptación del poder puesto por Dios (Rom 13,1-7), fueron incapaces de despejar las dudas que se tenían acerca de la fidelidad de los cristianos al Estado. Por eso se recurrió en repetidas ocasiones a medidas violentas en el Imperio. Las consecuencias del fracaso de esta política religiosa se sacaron no tanto porque se hubiera llegado a ver palmariamente la verdad del mensaje cristiano, sino desde el tradicional planteamiento en el que se ponderaba la utilidad de la religión. También la escalonada integración del cristianismo en el imperio se llevó a cabo siguiendo la idea directriz del usual sistema religioso-político, la forma que la iniciativa del emperador Constantino y de sus sucesores chocó pronto, como no podía ser de otra forma, con las leyes propias de la Iglesia y de la fe cristianas. La nueva orientación de la política religiosa de Roma acometida a principios del siglo IV tuvo lugar en el marco de las concepciones tradicionales, pues entonces la veneración del Dios de los cristianos constituía una garantía para la salvaguarda de la *salus publica*. Como consecuencia de la polémica mantenida con los gentiles, los creyentes no se habían cerrado por completo a tal argumentación, de forma que el llamado giro constantiniano, tal como puede ser captado en las fuentes, revela una continuidad. Por lo demás, el camino que desembocaría en la Iglesia imperial se prolongó hasta los tiempos del emperador Teodosio I el Grande.

§15

Giro de la política religiosa bajo Constantino

Cuando el emperador Diocleciano intentó reorganizar el imperio romano sobre la base de la religiosidad tradicional no pudo hacer desaparecer el cristianismo. En la última confrontación entre la ideología estatal de Roma de corte idolátrico y los cristianos se hizo patente la fragilidad de la religión antigua. Galerio había admitido ya, en su lecho de muerte, el fracaso de la política religiosa tradicional. De esta forma había abierto el

camino para la futura reorientación que llevaría a cabo el emperador Constantino.

a) *Presupuestos de la política religiosa de Constantino*

A pesar de las persecuciones padecidas a finales del siglo III, no sorprendió a los cristianos el cambio de la política religiosa bajo Galerio y Constantino. Portavoces de los cristianos habían demostrado desde hacía tiempo su lealtad al Estado, e incluso habían contemplado la posibilidad de una cooperación entre la Iglesia y el Estado. Los cristianos aprovecharon los largos períodos de tranquilidad para organizarse y crecer. Y llegaron incluso a ofrecerse como interlocutor en quien el Estado podía depositar plena confianza.

A pesar de la ilimitada autoridad de Diocleciano en el marco de la tetrarquía, el emperador de Occidente, Constancio Cloro, procedió a regañadientes contra los cristianos. Apenas se produjeron mártires en el ámbito de su soberanía. Y son contradictorias las informaciones sobre destrucciones de lugares de reunión. Por otra parte, Eusebio[1] nos informa de la propensión del soberano al henoteísmo y a la presencia de hombres santos en su corte. La imposición del nombre de Anastasia a una hija suya evidencia incluso la aceptación de costumbres eclesiásticas. Aparte de que el porcentaje de cristianos era bajo en la Galia, intereses dinástico-políticos determinaron la actuación de Constancio frente a la tetrarquía.

Al joven Constantino, nacido de una relación de Constancio con una hospedera llamada Helena, no le pasó desapercibida tal autonomía. Llevado en edad temprana a la corte de Nicomedia, el príncipe se granjeó el reconocimiento de todos. Aunque su padre, tras el nombramiento como césar (289), se había casado con Teodora, la hijastra del emperador occidental Maximiano, Constantino no rompió la vinculación con la residencia de Tréveris. Como testigo ocular de las represalias en Oriente, el ambicioso príncipe vivió la diferencia de políticas religiosas. En cualquier caso, él no catalogó a su padre entre los perseguidores de los cristianos. Cuando se produjo el cambio de soberanía el año 305, no fue elegido Constantino, en contra de lo esperado por el ejército, sino que fue elevado a la categoría de césar del nuevo augusto Galerio Maximino Daya. Bien sea por el desagrado que este suceso le produjo o por una llamada proveniente de la residencia de Tréveris, es lo cierto que abandonó inmediatamente la capital oriental y se dirigió hacia el noroeste. Cuando Constancio murió en una campaña en Britannia (306), el ejército le llamó a él como augusto, rompiendo la tetrarquía del sistema imperial. Constantino siguió los pasos

[1] Eusebio, *Vita Const.* I, 17s.

de su padre también en cuanto a la política religiosa. En su opción en favor del *Sol Invictus* se perfilaba ya una pretensión de soberanía universal.

b) *Victoria de Constantino en el puente Milvio*

El edicto de tolerancia promulgado por Galerio el año 311 permitía, en principio, a los cristianos la libre confesión de su fe en todas las regiones del imperio. De esta manera, la praxis de la política religiosa de Occidente se implantaba también en Oriente, y Constantino se demostraba como un casi perfecto hombre de Estado. La pronta muerte del augusto situado en el vértice de la jerarquía dio alas a sus ambiciones de soberanía. Le sirvieron como espuela las pretensiones de Majencio, que había conseguido afirmar su posición en Italia. Tras llegar a un acuerdo con Licinio, que intentaba ampliar la parte del imperio que le había sido asignada en el encuentro imperial celebrado en Carnuntum el año 308, Constantino pasó los Alpes a principios del año 312, con un reducido ejército, recorrió toda la parte superior de Italia, y se aproximó a Roma en otoño. Presentaba su empresa en términos propagandísticos. Decía que iba a liberar a Roma del yugo tirano de Majencio, una versión que encontró muchos oídos bien dispuestos a causa de algunas medidas de Majencio que habían creado malestar. Naturalmente, no podía decir que pretendía liberar a los cristianos y que para ello venía a Italia, pues, a diferencia de lo que acaecía en Oriente, aquí no se estaba gestando persecución alguna de la comunidad de Roma. Majencio, que se debatía entre la esperanza y la duda a consecuencia de la respuesta encontrada en los libros sibilinos, planeó primero una defensa de Roma, pero luego se decidió por una lucha en campo abierto, hacia el norte del derribado puente Milvio. Por el contrario, según cuenta Lactancio[2], Constantino recibió en sueños la indicación de poner la señal celeste de Dios en los escudos de sus soldados. Eusebio[3] sitúa esta experiencia al comienzo de la expedición militar, cuando nos presenta a Constantino orando al Dios de su padre. Y nos dice que el césar vio a continuación en el cielo del mediodía una cruz luminosa, rodeada por la siguiente leyenda: «En este signo vencerás.» Luego, invitado a ello por una posterior aparición de Cristo, ordenó hacer un estandarte con la señal ⳨ (☧) el llamado lábaro de Constantino, y llevarlo al frente de las tropas como pendón protector. Finalmente, el 28 de octubre del año 312 tuvo lugar la batalla en la zona situada entre Saxa Rubra y el puente Milvio. Ante el impetuoso ataque de las tropas de Constantino, el ejército de Majencio fue impotente para oponer resistencia alguna. Majencio emprendió la huida, cayó del puente de emergencia al río y pereció ahogado. Alguien encontró

---

[2] Lactancio, *Mort. pers.* 44.
[3] Eusebio, *Vita Const.* I, 27-32.

su cadáver en el río y llevó su *cabeza,* al día siguiente, delante del vencedor cuando éste entró en la ciudad conquistada. Es posible que la traición hiciera más fácil la victoria. En cualquier caso, la posesión de Roma representaba una gran ganancia para Constantino, pero también una obligación. Años más tarde, él mismo consideraría la conquista de la capital del imperio como prueba de la protección divina y como demostración de que él había sido objeto de una elección especial. La divinidad bajo cuyo signo había entrado Constantino como vencedor había demostrado su poder, y a ella debía procurar veneración el emperador, siguiendo el esquema de la religiosidad antigua. Aunque el Dios del soberano toma algunos rasgos cristianos, no cabe hablar de una conversión en el sentido bíblico del término. Se limitó a hacer un sitio al Dios de los cristianos en el mundo de sus concepciones religiosas, y comenzó a promover el culto de ese Dios como *pontifex maximus.* Así como las revelaciones que tuvo Constantino antes de la batalla fueron interpretadas a la manera de oráculos, de igual manera su actitud favorable al nuevo Dios a causa de la victoria respondía a la tradición religiosa pagana. Como signo del triunfo militar, la cruz perdió, al mismo tiempo, su carácter de escándalo, y este hecho facilitaría desde entonces su presentación como signo cristiano de la salvación.

Indudablemente, la victoria de Constantino cerca del puente Milvio representó un hito importante en el desarrollo del imperio a partir de aquel momento. Desde el punto de vista político, la eliminación de un rival abría a Constantino el camino a la soberanía universal. Para los cristianos, la victoria bajo el signo de su Dios significó la confirmación intrahistórica y su promoción por el emperador por motivos directamente religiosos. La religión de los cristianos se había demostrado útil para constituir el fundamento de una nueva política imperial.

c) *Reorientación de la política religiosa*

Ya en el desfile triunfal a través de Roma evitó Constantino, significativamente, la ida al Capitolio. Con ello daba a entender claramente a todos que se distanciaba de la tradición religiosa de sus antecesores y apostaba por aquel Dios que le había dado la victoria y cuyo signo ondeaba en los estandartes de sus tropas. Esta demostración no apuntaba en primer término a restricciones del culto pagano. Los sacerdotes de la religión pagana podían seguir ofreciendo sus sacrificios. Se llegó incluso a anunciar el nombramiento de un pontífice en honor de la *gens* Flavia. La continuación del culto pagano constituyó, junto a los honores del senado, el entorno en el que el victorioso emperador tomó sobre sí, como *pontifex maximus,* el cuidado del culto del Dios de los cristianos.

Aquel mismo invierno del año 312-313, Constantino cedió a la comunidad de los cristianos de Roma la propiedad de la zona de los *Laterani,* donde se construyó la basílica constantiniana (hoy, San Juan de Letrán). Rescriptos dirigidos al procónsul de África, Anulino, disponían la devolución de los bienes confiscados a la Iglesia[4]; al clero del obispo Ceciliano de Cartago se le reconoció el privilegio de las liturgias, es decir, la exención de impuestos públicos. Y es altamente significativa la motivación que se da a tal medida. En opinión del soberano, los clérigos «no deben verse impedidos, ni por error ni por sacrilegio, de dar el debido culto o servicio a la divinidad, sino que, por el contrario, deben servir sin impedimento alguno a su propia Ley (culto). Pues cuando ellos realizan la elevada veneración de la divinidad, están siendo útiles de la mejor forma posible a toda la comunidad (del Imperio)»[5]. La argumentación delata que para la «prueba de favor» de Constantino sigue siendo normativo el principio de que la realización adecuada del culto sirve a la *salus publica,* y que por consiguiente hay que liberar de cargas públicas a sus órganos. En la misma dirección apunta la distribución de una cantidad de dinero al clero africano «del legal y santísimo culto»[6]. Siguiendo el modelo de los colegios sacerdotales existentes en templos paganos, se clasifica al clero cristiano en el entramado religioso de aquel tiempo, con el fin de que puedan ofrecer sin impedimento alguno su ministerio sagrado en favor de la *salus publica.* Pero, a la vista de las revueltas donatistas en África, emergió pronto el problema de la legitimidad, una discusión en la que el emperador se vería envuelto.

También los acuerdos de Milán indican hasta qué punto la integración del cristianismo en el imperio se llevó a cabo en consonancia con las concepciones de la religiosidad antigua. En febrero del 313 se reunieron Constantino y Licinio para encontrar una solución a las cuestiones derivadas del cambio de la situación política. El vencedor de Occidente dio a su hermana como esposa al cosoberano, entrado ya en años. Pero no le concedió participación alguna en el ámbito de poder que acaba de conquistar. En cuanto a la religión, se pusieron de acuerdo en respetar el edicto de Galerio y permitieron que la confesión cristiana gozara de libertad, al tiempo que se toleraban los cultos antiguos. Además del reconocimiento *(religio licita),* se afirmó la capacidad jurídica general al cristianismo; y se dispuso la devolución de los bienes eclesiásticos incautados con anterioridad. Todas estas medidas son evidentes en los rescriptos publicados en las respectivas zonas de soberanía[7]. «Así será —dice el edicto de Licinio— para que... la muestra de la benevolencia divina que

[4] Eusebio, *Hist. eccl.* X, 5,15-17.
[5] Ibíd. X, 7,2 (GCS 9,2,891).
[6] Ibíd. X, 6,1 (GCS 9,2,890); cf. *Cod. Theod.* XVI, 2,2.
[7] Ibíd. X, 5,1-14; Lactancio, *Mort. pers.* 48.

hemos experimentado en cosas de altísima importancia permanezca felizmente por todos los tiempos en nuestras empresas para la dicha general»[8].

En el programa de Milán es evidente el sello de la voluntad constantiniana configuradora que, de acuerdo con la concepción antigua, consideraba al cristianismo como garantía del bienestar público y lo vinculaba a su política imperial. Constantino dio una expresión personal a esta convicción suya. Según Eusebio, el vencedor del puente Milvio mandó que a una estatua erigida en el Foro en su honor se añadiera como atributo «la señal victoriosa de la pasión salvadora»[9]. Monedas de plata de estos años lo presentan con estrella en el yelmo, cuya interpretación como monograma de Cristo es absolutamente indudable por primera vez en un medallón de plata del año 315. Precisamente en los símbolos de las acuñaciones de monedas se exterioriza a ojos vistas el cambio hacia un programa cristiano, aunque el emperador toleraba por doquier la acción de gracias propia de la religión pagana. El adorno de la imagen del arco de triunfo, descubierto por el senado en el 315 para ensalzar la victoria de Constantino sobre Majencio, alaba la fuerza protectora del *Sol Invictus,* y la fórmula motivadora de su inscripción *instinctu divinitatis* permaneció abierta también para la interpretación de Constantino. Si se exceptúan los arúspices en las casas privadas, las costumbres paganas apenas si experimentaron recortes. El año 324 permitió Constantino a la ciudad umbra de Hispellum la construcción de un templo para gloria de la familia imperial, con la significativa condición de que la mendaz superstición no podía mancillar el santuario. Evidentemente, rechazaba con toda rotundidad el núcleo del antiguo culto imperial, el sacrificio, mientras que continuó conservando el título y la función de *pontifex maximus,* y ejerció sus responsabilidades en el ámbito religioso.

En el marco de esta política religiosa se hizo cada vez más intensa la influencia cristiana, que puso de manifiesto, sobre todo, rasgos humanizadores. Así, el año 315 se promulgó un decreto por el que se prohibía ultrajar el rostro de los condenados con marcas de fuego, porque ese rostro ha sido formado a semejanza de la belleza celestial[10]. En cuanto a los esclavos, en una cuestión grave para la sociedad y la economía antiguas, un decreto del año 316 permitió la manumisión en la Iglesia[11]. Es ilustrativo el hecho de que un acto de estas características aparezca como una acción religiosa. Según una ley del año 318, se pueden decidir las querellas ante un tribunal de arbitraje episcopal[12]. El reconocimiento

---

[8] Lactancio, *Mort. pers.* 48,11 (CSEL 27,233).
[9] Eusebio, *Hist. eccl.* IX, 9,10 (GCS 9,2,832).
[10] *Cod. Theod.* IX, 40,2.
[11] *Cod. Iust.* I, 13,1; cf. *Cod. Theod.* IV, 7,1.
[12] *Cod. Theod.* I, 27,1.

general de una instancia jurídica eclesiástica ilustra el alcance de la *lex christiana.* El año 321 ordenó el emperador Constantino que no se podía profanar el domingo mediante acciones judiciales ni con trabajos manuales[13]. Tenemos ahí una señal clara de que la vida pública se vio sometida de forma creciente al principio configurador del cristianismo. La dirección dada a la política religiosa se dirigía con toda claridad a la alianza entre la Iglesia y el Estado, que garantizaba con creciente exclusividad el verdadero *cultus dei.* Por consiguiente, los cultos paganos perdieron importancia, si es que no padecieron impedimentos directos, como le sucedió a la minoría judía[14]. Todas estas medidas confirman que Constantino no limitó el cristianismo a una función cultual, sino que dejó amplio espacio a sus impulsos éticos.

d) *La monarquía universal de Constantino*

El pacto entre Constantino y Licinio no duró mucho. Efectivamente, este último había proclamado la libertad del cristianismo en Oriente tras vencer a Maximino Daya (313), que había ocupado la provincia de Asia después de la muerte de Galerio. Pero su obsesión por convertirse en soberano único le llevó al año siguiente a perder la región de los Balcanes. Aunque el equilibrio reinaba todavía entre los dos soberanos, las diferencias se hicieron insalvables, sobre todo porque Licinio comenzó a apoyar de nuevo al paganismo. Los cristianos fueron despedidos de los cargos públicos y la vida de las comunidades comenzó a padecer cortapisas. En ese ambiente, las incipientes discusiones en torno a Arrio ofrecieron un motivo suplementario de disensión. Esta evolución de los acontecimientos en la parte oriental del imperio permitió a Constantino justificar sus iniciativas para conseguir la soberanía universal presentándolas como una guerra de religión. Bajo el signo de la cruz, lanzó las tropas contra su cuñado, al que venció el año 324 en Adrianópolis y en Crisópolis. El derrotado soberano de Oriente fue internado en Tesalónica a petición de su esposa, pero fue liquidado pronto bajo la acusación de conspirar con los godos. Constantino conseguía así convertirse en soberano único. Por fin había alcanzado su sueño político.

La plenitud de poderes de una soberanía universal permitió a Constantino desarrollar una política unitaria en todo el imperio, sobre todo con respecto al cristianismo. Convencido de que debía su victoria total al reconocimiento del Dios de los cristianos, programó su plan político, que consistiría en «conducir al género humano por la senda del servicio de la santísima ley y en difundir la santísima fe»[15]. Poseído de una inque-

---

[13] Ibíd. II, 8,1.

[14] Ibíd. XVI, 8,1.

[15] Eusebio, *Vita Const.* II, 28 (GCS 7^2,60)

brantable conciencia de enviado, y confirmado mediante su éxito en la confrontación con Licinio, Constantino inició una política religiosa que debía desembocar en la plena simbiosis de la Iglesia y el Estado. Precisamente las provincias orientales, cuyos numerosos cristianos habían saludado jubilosos al soberano, experimentaban ahora su magnanimidad. Convencido de cumplir con una obligación religiosa, no se limitó a reparar, sino que promovió por doquier el cristianismo. Una imparable oleada de construcciones sacudió a las comunidades, el acceso a los cargos públicos estaba abierto preferentemente a los miembros de las comunidades cristianas. Algunos obispos llegaron a tener acceso hasta la mismísima corte imperial. La consciente imbricación de la Iglesia en el Estado no podía ignorar la disputa lanzada desde Alejandría por el presbítero Arrio y que había ocasionado ya numerosas crisis. Interesado personalmente por la vertiente cultural-religiosa del cristianismo, Constantino no mostraba comprensión alguna para las sutiles cuestiones teológicas con las que se vio confrontado inmediatamente después de su victoria sobre Licinio. Su intención de convertir la veneración del Dios cristiano en el fundamento religioso de su imperio debió de ver un peligro no sólo en el desasosiego de las comunidades, sino incluso en la discutida imagen de Dios mismo, aunque en su caso no se puede hablar de una relación de correspondencia entre monarquía divina y soberanía absoluta terrena. La mirada de Constantino estaba pendiente de la fe única y de la concorde veneración de Dios[16]. Y para reconstruir esa unidad convocó un concilio, tal vez por decisión personal, en Nicea, donde los obispos, en presencia de Constantino, discutieron, entre mayo y junio del año 325, las cuestiones que estaban en litigio. Aunque no se consiguió solucionar el conflicto con Arrio, el concilio mismo fue una demostración de la integración eclesiástico-estatal, precisamente como concilio imperial. En la adecuación de las estructuras eclesiásticas a los límites de las provincias del imperio y en la asignación de plenos poderes jurídicos a los metropolitanos o a los sínodos provinciales se hacía meridianamente patente la simbiosis de la Iglesia y el Estado. Constantino garantizaba como soberano universal la unidad jurada en Nicea[17].

Por este motivo, el emperador Constantino se vio obligado durante los años siguientes a intervenir permanentemente para costreñir a los partidos teológicos a la unidad, no siempre con los imprescindibles conocimientos sobre la cuestión en litigio. Aunque esta tarea le absorbió en gran medida, él siguió persiguiendo la meta de la integración del cristianismo en el imperio. Más allá de los puros intereses del poder político, los motivos cristianos tuvieron gran influencia en la nueva

[16] Ibíd. II, 71.
[17] Ibíd. III, 17

configuración de la vida social. Se recortaron los espectáculos con gladiadores, tan censurados por su crueldad[18], y se abolió la utilización habitual de la crucifixión como forma de ejecución. El año 326 se dictó una severa ley que castigaba con la muerte el adulterio de la mujer[19], con lo que la severidad bíblica se dio la mano con la antigua concepción jurídica romana. No está claro si la tragedia acaecida en la casa de Constantino, y de la que fueron víctimas en el mismo año su hijo Crispo y su esposa Fausta, se originó a causa del adulterio y pretendía establecer un ejemplo según esta ley. De cualquier forma, el emperador no dudó en aplicar el rigor de la ley en el círculo de su propia familia. No se prohibió la exposición de niños, decididamente rechazada por los cristianos, pero se intentó eliminar las causas mediante la prestación de una ayuda estatal a los padres pobres[20]. La prohibición de separar a familias esclavas en un reparto de la herencia ponía coto a una desconsideración inhumana[21]. En todas estas leyes se hacía patente un rasgo humanitario, encontrándose así todas las corrientes filosóficas con las instrucciones cristianas. Por supuesto, tampoco la Iglesia pretendía un trastrueque en toda regla del antiguo ordenamiento jurídico y social.

El soberano universal Constantino pudo llevar adelante la integración del cristianismo sin verse constreñido por consideraciones políticas. Efectivamente, las rancias estirpes del senado romano afirmaban todavía su prestigio, pero determinadas medidas, como la retirada de ingresos o incluso la destrucción de templos manifestaban la intención de limitar la práctica de cultos paganos. Por el contrario, el emperador demostró con claridad creciente, a partir del año 324, su simpatía por el cristianismo, concretamente por los «observantes de la ley católica». En consecuencia, los herejes y cismáticos no disfrutaron de los privilegios imperiales[22].

Los obispos de la Iglesia católica consiguieron derechos estatales, aunque no cabe hablar de una inclusión en el estado de la nobleza. Un programa arquitectónico de altos vuelos sembró las comunidades, desde Roma hasta Jerusalén, de basílicas y de iglesias levantadas sobre lugares en los que seguidores de la fe cristiana habían padecido el martirio. Entre otras, el emperador mandó levantar hacia el año 325 una basílica sobre la memoria del apóstol Pedro en el Vaticano. Y su madre Helena hizo construir toda una serie de iglesias y palacios. La actividad constructora imperial alcanzó su punto culminante con la fundación de la nueva capital del imperio, Constantinopla, en el Bósforo. A pesar de que se habían recogido formas arquitectónicas y organizativas específicas de las ciudades,

[18] *Cod. Theod.* XV, 12,1.
[19] Ibíd. IX, 7,1.
[20] Ibíd. XI, 27,1.
[21] Ibíd. II, 25,1
[22] Ibíd. XVI, 5,1.

la Nueva Roma debía aparecer como una ciudad cristiana. Dentro de sus muros habría sólo iglesias, no templos paganos. Cuando fue consagrada el año 330 y declarada residencia imperial se expresaba no sólo un programa religioso-cristiano, sino que el centro de gravedad se desplazaba a Oriente.

En los últimos años de su gobierno, Constantino trató de consolidar su obra política. Por encima del afianzamiento de las fronteras, le preocupaba el equilibrio entre la población y una administración frecuentemente corrupta. Como *episkopos ton ektos* continuó sintiéndose responsable de la Iglesia, y, empujado por esta conciencia, intervino también en favor de los cristianos en el imperio persa[23]. En la celebración de la fiesta de los *Tricennalia,* el año 335, Eusebio esbozó un cuadro de su soberano, equiparándolo al soberano celestial: «Eso es él (Cristo), el conductor de todo el universo, Verbo de Dios que está sobre todas las cosas y en todas ellas, y penetra en todas las cosas, tanto en las visibles como en las invisibles, del cual y por medio del cual (nuestro) emperador, como amigo de Dios, detenta una reproducción de la soberanía celestial y, a imitación del Altísimo mismo, conduce la administración de todas las tareas terrenas»[24]. En tal encumbramiento de Constantino se basa aquella ideología del soberano que conformó las diversas manifestaciones del imperio en los tiempos siguientes y sirvió de fuente de inspiración para un imperio cristiano que echó mano frecuentemente de las tradiciones romanas.

Durante los preparativos para la guerra contra los persas, Constantino tuvo presagios de su próxima muerte. Se encontraba entonces en Nicomedia. Y puesto que hasta entonces se había contado entre los catecúmenos y no había dado el paso definitivo a la comunión con los cristianos, hizo que en el lecho de muerte le bautizara el obispo cortesano Eusebio, simpatizante de las tesis arrianas. Es posible que su cargo de emperador romano, que como tal seguía ejerciendo funciones de responsabilidad con el mundo del paganismo, le hubiera impedido dar antes aquel paso. El emperador Constantino murió como recién bautizado en la fiesta de Pentecostés del año 337, en Nicomedia.

Por deseo expreso del Emperador, su cadáver fue trasladado a Constantinopla en medio de grandes ceremonias, y fue enterrado en la iglesia de los Apóstoles, levantada por él. Su tumba en el círculo de doce cenotafios demuestra indudablemente su autoconciencia como i*sapostolos;* Constantino veló así por su propia eminencia religiosa. Las Iglesias de Oriente celebran el 21 de mayo la «memoria del glorioso soberano Constantino, coronado por Dios, semejante a los Apóstoles, y de Helena».

---

[23] Eusebio, *Vita Const.* IV, 8-13.

[24] *Laus Const.* 1,6 (GCS 7,198s).

En Occidente, se tejió alrededor del soberano difunto la llamada *Leyenda de Silvestre,* según la cual el emperador enfermo fue bautizado por el papa Silvestre I (314-335), y se curó así de la lepra. La falsificación formulada en el siglo VIII, conocida como Donación constantiniana, narra este «suceso» y señala a modo de complemento que el emperador, en acción de gracias por la curación recibida, traspasó las insignias imperiales y la parte occidental del imperio al papa, «porque no está bien ejercer el poder como emperador terreno allí donde el emperador celestial ha instituido la preeminencia de los obispos y la cabeza de la religión cristiana»[25].

Constantino I el Grande ha sido objeto de juicios contrapuestos a lo largo de la historia. Junto al reconocimiento de que permitió al cristianismo expandirse libremente por la sociedad antigua, se mantuvo también viva la despiadada crítica que puede resumirse en lo que se ha dado en llamar giro constantiniano, entendido casi siempre como una especie de pecado original. Una contemplación histórica que incluya los fundamentos religiosos de la organización del Estado romano llega a captar la peculiaridad del cambio de la política religiosa emprendido por el emperador Constantino, y es capaz de comprender todo su alcance sin caer en juicios anacrónicos. Desde esta perspectiva, el acercamiento de Constantino al cristianismo se produjo en el marco de la religiosidad antigua, en la que el Dios de los cristianos pasó a ocupar el lugar del culto de Apolo coloreado de henoteísmo. Confirmado por su victoria, el emperador trató de integrar el cristianismo en el imperio como nuevo fundamento religioso y culto público. Esto constituyó un objetivo de política religiosa al que la peculiaridad de la fe cristiana puso límites una y otra vez.

§ 16

El cisma donatista en África

Cuando, tras su victoria en el puente Milvio, el emperador Constantino se presentó como soberano de Occidente se encontró con una Iglesia dividida que ponía en peligro la veneración unívoca del Dios de los cristianos. Especialmente en las florecientes provincias de África, el cristianismo había propagado ya en los siglos precedentes unos modelos que se basaban en el ideal de una Iglesia pura y santa. Sus manifestaciones vitales evidenciaban, además, paralelismos con el severo ritual del culto doméstico de Saturno y con las tradiciones del judaísmo rabínico. En una especie de superación del pasado se produjeron de nuevo disputas a causa del comportamiento en la persecución de Diocleciano. Esas discusiones,

[25] *Konstantin, Schenkung* 18 (Mirbt I^{6}, 255).

nacidas de la dinámica de una exigente praxis de vida cristiana, llevaron a una profunda división.

a) *Una discutida consagración episcopal en Cartago*

Después de la muerte del obispo Mensurio de Cartago, el año 312 la comunidad local eligió como sucesor suyo al diácono Ceciliano. Una minoría de tendencia rigorista le negó el reconocimiento porque él había descuidado la asistencia de cristianos prisioneros. Pero, sobre todo, le acusaban de la coparticipación del obispo Félix de Abthungi en su consagración episcopal. El tal Félix, como los otros dos que habían tomado parte en la consagración, eran sospechosos de *traditio.* En efecto, el edicto del año 303 había exigido que las comunidades cristianas entregaran todas las Escrituras Sagradas y los objetos sacros, y no pocos clérigos de África, incluso obispos, se plegaron a la presión. Círculos «confesantes» airearon a bombo y platillo tal defección ya antes del levantamiento de las medidas coactivas. Según ellos, tal defección excluía de toda comunión con los verdaderos mártires. La objeción contra Ceciliano se basaba en el convencimiento de que un *traditor,* como pecador, había perdido la santidad personal y que, por consiguiente, no podía comunicar el Espíritu Santo. Precisamente a modo de herencia se transmite desde el principio la mancha pecaminosa, impidiéndose así la incorporación o pertenencia a la santa Iglesia. Tales principios de la teología africana, desarrollados sobre todo por Cipriano, llevaron, por encima del resentimiento personal, a la protesta contra la consagración de Ceciliano. Sus adversarios presentaron el caso ante el obispo Segundo de Tigisis, primado de Numidia. Un sínodo de casi 70 obispos, entre los que se encontraban algunos que se habían comprometido personalmente, examinó el asunto y decidió la deposición de Ceciliano. Simultáneamente, elevó al antiobispo Mayorino, quien, tras su muerte en el verano del año 313, tuvo como sucesor al enérgico Donato de Casae Nigrae († hacia el 355), que dio su nombre al cisma. El término *traditio,* que recibía su fuerza polémica de la equiparación a la palabra y Escritura de Cristo, llevó a que en África se enfrentara un altar contra otro altar[26].

b) *La intervención de Constantino*

Informado sobre los acontecimientos de África tal vez por su consejero el obispo Osio de Córdoba, el emperador Constantino, en sintonía con su nueva política religiosa, dispuso no sólo la devolución de los bienes eclesiásticos, sino donaciones de dinero —¡curiosamente!— al clero que

---

[26] Optato de Mileve, C. *Parmenianum donatistam* I, 19.

estaba con Ceciliano. Los escritos imperiales de los años 312-313 presuponen la existencia de grupos eclesiásticos rivales, pero no delatan conocimiento alguno de los puntos teológicos en litigio. Guiado sobre todo por la intención de acallar los tumultos y de asegurar el bienestar del Estado mediante la unidad del culto legítimo, prometió la ayuda de sus funcionarios. Asustados por tal protección, los adversarios de Ceciliano, que desde el punto de vista religioso pasaban por ser los perturbadores, se dirigieron a Constantino y le pidieron arbitraje en la discusión, mediante obispos de la Galia, pues allí no había habido persecución. De este modo, y por decisión de los donatistas, una disputa intraeclesial pasó a depender del «poder mundano»[27]. Pero el emperador no se hizo cargo personalmente del procedimiento, sino que encargó al papa Milciades (310-314) la solución del asunto junto con obispos de la Galia. Para el caso, los defensores de ambas posturas deberían tener una representación similar.

En octubre del año 313 se reunió en Roma un tribunal de arbitraje, a modo de sínodo, reforzado por 15 obispos italianos. Las negociaciones, que según la intención de Constantino debían conducir a una decisión sobre el culto correcto, pusieron de manifiesto lo insostenible de las acusaciones contra Ceciliano. Y se llegó a la condenación de Donato, cuyo nombre aparecía por primera vez en este contexto. Los seguidores de éste se sintieron insatisfechos con la sentencia y apelaron al césar por supuesto defecto de forma. En la conciencia de su responsabilidad respecto de la *vera religio,* Constantino ordenó de nuevo una investigación jurídica que debería practicar un mayor número de obispos, quienes se reunieron en Arlés el 1 de agosto del año 314. Este sínodo rechazó la apelación de los cismáticos, reconoció la consagración administrada por un *traditor* como acorde con los usos de Roma (can. 13) y trató además otras cuestiones que afectaban a algunas Iglesias locales. El sínodo envió las conclusiones, para su publicación, al papa Silvestre I, quien había justificado su ausencia afirmando que su presencia era necesaria en la tumba de los apóstoles.

Aunque el procedimiento de Arlés ilustra la fusión de funciones judiciales y tareas sinodales de los obispos, tampoco esta instancia ampliada fue capaz de solucionar la división de la Iglesia africana. A la declaración de inocencia del obispo cartaginés Ceciliano y al descargo de Félix de Abthungi, los derrotados donatistas respondieron de nuevo con otra intervención ante el soberano, para conseguir una revisión de la sentencia. En vista de que las restricciones impuestas a ambos partidos no daban fruto alguno, Constantino se dispuso a intervenir personalmente en el asunto. Y llegó a amenazar como *princeps* con duras medidas para ahogar el error, para eliminar toda impertinencia y para traducir en hechos «que todos ofrecen al Dios omnipotente la verdadera religión, la concordia recta y el

---

[27] Así, Agustín, *Ep.* 88,5; 105,8,10; *C. Cresc.* III, 61,67.

culto debido»[28]. Pero Constantino no llevó a cabo su plan de trasladarse personalmente a África. Preocupado siempre por buscar el equilibrio, un nuevo proceso celebrado en Milán (316) inculpó de nuevo a los donatistas. Las revueltas tumultuosas y el creciente fanatismo obligaron a una intervención decisiva. Fueron confiscadas algunas iglesias de los donatistas, varios de sus obispos fueron desterrados, y se enviaron tropas contra los levantiscos. Pero todo esto no hizo sino soliviantar aún más a la oposición, por lo que el emperador debió revocar su persecución. Se perfilaba ya el conflicto con Licinio, lo que sin lugar a dudas influyó en la revocación de tales medidas.

c) *La consolidación del donatismo*

La política de tolerancia seguida por Constantino permitió el retorno de obispos donatistas exiliados. Por otro lado, también a los católicos se les dirigieron exhortaciones a la tolerancia. Cuando se les quitó a estos últimos una iglesia en Cirta, el emperador la sustituyó proveyendo con fondos públicos. Los cismáticos aprovecharon hábilmente la libertad que se les había concedido, y lograron consolidar sus comunidades. Hacia el año 336, su jefe Donato reunió en Cartago a 270 obispos cismáticos en un sínodo que llegó a decidir incluso la renuncia a rebautizar a los católicos que se convirtieran al donatismo. De hecho, se retornó en seguida a la praxis anterior, aunque no había diferencias llamativas con la conciencia cristiana de los católicos. Con la pretensión de ser la Iglesia «sin mancha y sin arruga» (Ef 5,27), la *pars Donati* rechazó toda comunión con ellos para salvaguardar así su identidad. El movimiento fue ganando terreno, y, apoyando visiblemente por intentos de lograr la autonomía de la provincia, llegó a convertirse en la religión de «casi toda África»[29].

La afluencia a las comunidades donatistas ante la debilidad del episcopado católico llevó, en tiempos del emperador Constante, a pensar, quizás por influencia del enérgico obispo Donato, en la unión de todos los cristianos de África. Medidas auxiliares y conversaciones especiales de los funcionarios imperiales durante los años 346-347 sembraron, naturalmente, la desconfianza; y cuando éstos se presentaron en Cartago, Donato les espetó a la cara la pregunta: «Quid est imperatori cum Ecclesia?»[30] Por miedo a una reunificación violenta, revivió de nuevo la resistencia, que organizó el obispo cismático Donato de Bagai, apoyado en las muchedumbres vandálicas de los llamados «circunceliones» *(circumcelliones),* cuyo nombre derivó Agustín de sus escondrijos cerca de

[28] Optato de Mileve, *App.* VII (CSEL 26,212).
[29] Jerónimo, *Vir. ill.* 93.
[30] Optato de Mileve, C. *Parmenianum donatistam* III,3 (CSEL 26,73).

las *cellae,* iglesias de los mártires[31]. Eran gentes fantasiosas que, como *agonistici* (así preferían llamarse ellos mismos), no retrocedían ante intervenciones a mano armada, y, en su rigorismo, buscaban incluso su muerte para participar así del honor del martirio. Un cierto rasgo de revolución social daba alas a estos grupos belicosos, reclutados principalmente entre los trabajadores del campo. A decir verdad, Agustín nunca hace referencia a ese rasgo revolucionario. Parece, pues, que su móvil era más bien la confrontación con la Iglesia católica; llegaban incluso hasta impedir por la violencia el paso de un grupo a otro. Cuando el obispo Donato de Bagai llegó a utilizar a los circunceliones incluso contra la guardia militar que protegía a los oficiales del imperio, aquéllos sufrieron una fuerte derrota. El que los mandaba y el obispo rebelde Márculo fueron ejecutados. Esto les consiguió el honor de mártires para los donatistas. De hecho, las sanciones del Estado fueron similares a la persecución padecida por los cristianos en épocas pasadas.

La resistencia donatista obligó necesariamente al cambio de la política de equilibrio practicada por el Estado hasta entonces. En un alarde de falta de realismo, un decreto imperial llegó a exigir en el verano del año 347 la unión de ambas confesiones, en tiempos de Grato, obispo católico de Cartago. Con todo, numerosos donatistas cedieron a la presión de los comisarios imperiales, especialmente de Macario, de forma que también la *Iglesia de los puros* tuvo ahora sus caídos *(lapsi).* Sin embargo, los católicos no fueron capaces de allanar las dificultades psicológicas y teológicas que cerraban el camino para llegar a esa unión. Además, el sucesor del opaco Grato de Cartago, Restituto, había salido de la región para guiar en el sínodo de Rímini los desórdenes del arrianismo. Llenos de una estrecha conciencia de elección y fanatizados por un testimonio de fe de naturaleza legal, incluso hasta el martirio mediante el suicidio, se afirmaron los donatistas en sus centros de Mauritania y de Numidia. Y cuando, tras la subida de Juliano al vértice del imperio, se llegó incluso a permitir que todos los obispos desterrados volvieran a África, floreció de nuevo el donatismo. Una ola de represalias se abatió sobre los católicos. Los creyentes fueron maltratados, sus iglesias ocupadas, el santuario profanado. Todos estos excesos hicieron aún más profundo el abismo existente ya.

Entre los que volvieron a la confesión cismática se encontraba también Parmeniano († hacia 391), de origen no africano, que había sido nombrado sucesor de Donato como obispo de Cartago en el exilio. Gracias sobre todo a su capacidad de organización, el cisma experimentó una nueva época de auge. Apoyándose en Cipriano, desarrolló en su obra contra los *traditores* aquellos criterios que demuestran que el donatismo es la verdadera Iglesia y que su bautismo es imprescindible. A los católicos los

---

31 Agustín, C. *Gaudent.* I, 28,32.

consideraba como ramas desgajadas del árbol de la Iglesia. «La Iglesia verdadera es aquella que padece persecución, no la que persigue»[32]. Propagó de manera eficaz sus ideas en forma de salmos, y de esta manera motivó a sus correligionarios a la vigilancia apocalíptica. Apenas si los católicos pudieron contraponer algo a esta Iglesia de Numidia tan segura de sí misma. La inoperancia católica terminó cuando el obispo Optato de Mileve († antes del año 400) rechazó en seis libros *Contra Parmenianum donatistam* la pretensión donatista de la santidad. De manera significativa, en esta obra se valió también de hechos y de documentos históricos. La intervención del Estado la justificó haciendo referencia al gran Constantino como *imperator christianus.* Las relaciones de los donatistas con el Estado volvieron a empeorar desde el año 365, cuando aquéllos se pusieron en contra del corrupto *comes Africae* Romano. En efecto, un grupo de ellos, encabezado por el obispo Rogato de Cartenna, se distanció de la resistencia activa, creándose así un cisma dentro del mismo cisma donatista. A pesar de todo, se sentía simpatía por la revolución del príncipe moro Firmo contra la soberanía romana. El levantamiento fue aplastado por Teodosio, padre del futuro emperador, desde el año 373. Leyes severas debían presionar sobre los donatistas, pero el nuevo jefe de mando no hizo gran cosa para que se pusieran en práctica.

Durante este tiempo se planteó de nuevo dentro del donatismo la cuestión de cómo se debía entender la Iglesia. Sirviéndose de expresiones bíblicas, Ticonio († antes del año 400) adoptó una posición hermenéutica según la cual la Iglesia comprende, hasta el final de los tiempos, el reino de Dios y el reino de Satanás. Por consiguiente, en este tiempo mundano no se puede salvaguardar la pureza mediante el distanciamiento de la Iglesia católica. Naturalmente, el conflicto de Ticonio con sus hermanos en la fe era inevitable. Por eso Parmeniano se vio en la necesidad de corroborar con el habitual argumento sobre el *traditor* el punto de vista donatista. Lo hizo el año 378, en su *Epistula ad Ticonium.* Años más tarde se excluyó de la comunión donatista al obispo catolizante, cuyo *Líber regularum* alabaría el mismo Agustín. La posibilidad de un arreglo con los católicos por el camino de una teología basada en los argumentos había sido desaprovechada.

d) *La superación del donatismo*

A finales del siglo IV parecía perfilarse un cambio en la situación eclesiástica de África. Ante todo, el partido de los donatistas perdió a sus cabezas dirigentes. Tras la muerte de Parmeniano, que durante treinta años había conducido con habilidad y astucia la causa donatista, Primiano se

---

[32] Agustín, *Ad Donat. post coll.* I, 31,53 (PL 43,684).

convirtió en cabeza de las comunidades cismáticas. Su modo altivo de gobernar la Iglesia desató pronto enfrentamientos, y dio origen a una oposición guiada por el diácono Maximiano. Cuando un sínodo donatista de Bagai le excomulgó a este último —que entre tanto había recibido la consagración episcopal— el año 394, no hubo el menor reparo en pedir la ayuda del poder civil para ejecutar las decisiones sinodales. En la repatriación de los maximinianistas descolló Optato, obispo donatista de Thamugadi (Timgad), que desde su sede episcopal intervino de forma belicosa en las disputas en su dilatada diócesis. Se alió con Gildo, nombrado el año 386 *comes Africae* y que abogaba por la independencia frente al poder central itálico, y utilizó a los circunceliones para sus planes de dominación. Aquella política para utilidad exclusivamente personal no sólo comprometió a Gildo, sino igualmente al donatismo en la figura del obispo bandolero Optato. Cuando, tras la derrota que les infligieron las tropas romanas el año 398, ambos fueron encarcelados y ejecutados, comenzó a desmoronarse paulatinamente el frente donatista, principalmente a causa del entrecruce de intereses políticos y religiosos, un reproche que los mismos donatistas habían utilizado en otro tiempo tan eficazmente contra los católicos. En último término, para superar el cisma fue decisiva la intervención de Agustín, desde el año 391 como presbítero y posteriormente como obispo de la ciudad portuaria de Hipona. La resquebrajada unidad de la cristiandad africana se presentaba así a la actividad pastoral y teológica de Agustín como tarea destacada. Sus intentos de utilizar la palabra y los escritos —publicitariamente eficaz en el salmo contra la *pars Donati*— para ablandar los endurecidos frentes sólo consiguió durante los primeros tiempos éxitos más bien modestos. No obstante, señala Posidio en su *Vita Augustini* de este tiempo que «como por un regalo de Dios, la Iglesia católica en África comenzó a levantar cabeza de nuevo: aquella Iglesia que había yacido durante tanto tiempo rota, oprimida y derrotada frente a los fuertes herejes»[33].

La iniciativa de Agustín y la energía del pragmático obispo Aurelio de Cartago († hacia 428) introdujeron la renovación. Sobre todo en los sínodos convocados de forma prácticamente permanente, el episcopado norteafricano recuperó la conciencia de sí mismo, de la que brotaron impulsos hacia la unión. En un tono de respeto recíproco y renunciando a viejos reproches y acusaciones, Agustín buscó el contacto con los donatistas. Sin embargo, no pudieron ser aparcadas cuestiones esenciales que estaban en litigio, como por ejemplo la del segundo bautismo, problemas que debían encontrar una solución por el camino de la discusión pacífica. Mediante sus muchos escritos, Agustín contribuyó a clarificar el concepto de Iglesia. A la idea donatista de una *Ecclesia sancta* respondió poniendo

[33] Posidio, *Vita Augustini* 7,2 (Pellegrino 60).

de manifiesto que, en este tiempo mundano, sólo hay cabida para la *Ecclesia mixta; y* reservó la distinción de una y otra para el momento del juicio escatológico. Como Agustín presuponía una catolicidad de alcance universal en la eclesiología, vinculó el acontecimiento sacramental con Cristo y desligó su eficacia de la incompetencia del administrador terreno. La intervención del poder del Estado pareció superflua en un primer momento, pues los circunceliones renunciaron a las acciones violentas. De la interpretación que hizo de Pablo por aquellos años (394-395) se desprende, sin embargo, que Agustín reconocía a la autoridad del Estado el derecho a actuar en favor de la fe verdadera, y a aplicar contra los donatistas las leyes dictadas contra los herejes.

El año 393 el obispo Aurelio había convocado a los obispos de África a un sínodo que se celebraría en Hipona. Allí se decidió de forma conciliante que a los obispos donatistas que pasaran a la Iglesia católica se les respetaría su dignidad siempre que no hubieran practicado segundos bautismos. Poco tiempo después (401) se llegó a dejar en manos de cada obispo la decisión más conveniente, en cuanto que «aparece como útil para la *pax Ecclesiae*»[34]. Comenzaron a organizarse incluso conversaciones sobre religión para clarificar las cuestiones discutidas. Primiano de Cartago rechazó bruscamente una invitación a una de estas conversaciones esgrimiendo el argumento de que es «indigno que los hijos de los mártires y la descendencia de los *traditores* se reúnan en un mismo lugar»[35]. Modestos éxitos de tales esfuerzos en favor de la unión desataron pronto las actuaciones violentas de los circunceliones, que reforzaron en los católicos la petición de la ayuda estatal, aunque bajo el respeto de las normas jurídicas. Efectivamente, el año 408 los obispos reunidos en Cartago se vieron en la necesidad de pedir la ayuda del Estado contra el terror imperante. Por iniciativa de Agustín, sólo los cabecillas de la conspiración deberían dar cuentas de su actuación contraria a la ley.

Pero como los obispos maltratados fueron presentados en seguida en la corte de Ravena, el emperador Honorio publicó el 12 de febrero del 405 una especie de decreto de unión en el que se trataba a los donatistas como a herejes y se disponían las correspondientes sanciones, entre ellas la prohibición de reunirse[36]. Pero la ley, contra la que se opuso una resistencia feroz, fue llevada a la práctica de manera inconstante. Tras urgirla de forma rigurosa durante un breve período, que también Agustín justificó aludiendo a Lc 14,23, salvo en lo referente a la pena de muerte, el año 410 promulgó un edicto de tolerancia el procónsul pagano Macrobio. En él se afirmaba la libertad en la elección del culto cristiano. Pero una embajada de los obispos católicos apeló contra este último edicto ante el emperador Honorio, y

---

[34] *Cod.. can. eccl. Africae* 68 (CCL 149, 200).
[35] Agustín, C. *pan. Dom. post gesta* 1,1 (CSEL 53,97).
[36] *Cod. Theod.* XVI, 5,37.38; XVI, 6,4.5.

sugirió de nuevo el antiguo plan de un diálogo sobre cuestiones religiosas. De hecho, el emperador puso otra vez en vigor las leyes contra los herejes, y en el otoño del 410 encomendó al tribuno y notario Marcelino la realización de una conferencia de aquellas características.

Sorprendentemente, también los donatistas aceptaron la invitación. A ello contribuyó la hábil manera de actuar de Marcelino tanto como los llamamientos que Agustín dirigió al pueblo para que no pusiera en peligro con acciones violentas la planeada conferencia. Se preveía que, en lugar de una reunión plenaria del episcopado africano, se eligiera delegados de cada confesión. Los donatistas terminaron por aceptar esta propuesta. Los católicos se mostraron incluso dispuestos a poner sus sedes a disposición de la autoridad en caso de que las negociaciones terminaran en fracaso. Pero subrayaron que la cuestión sobre la verdadera Iglesia era el tema central de la discusión. En el *mandatum* en que se hacía esta puntualización se ofrecían incluso ayudas para la argumentación. El día 1 de junio del 411 Marcelino abría la conferencia en Cartago, a la que, en contra de lo negociado, se presentaron numerosos obispos donatistas. Formalidades y cuestiones de procedimiento ocuparon por completo la disputa de los dos primeros días de sesión, moderados con enorme objetividad por el *cognitor* Marcelino. Con el fin de dar tiempo a los donatistas para estudiar el *mandatum* católico, se interrumpió la *collatio,* que se llevó según el modelo de un proceso civil. Tras la reanudación del procedimiento, el 8 de junio, se puso a discusión la posición de los donatistas; y fue discutida inmediatamente por deseo expreso de Agustín. En tal ocasión, los conocimientos teológicos del obispo de Hipona se revelaron tan positivos en favor del punto de vista católico como sus dotes oratorias. Al atardecer de aquel día, Marcelino concluyó el temperamental duelo oratorio, y como árbitro emitió una sentencia en la que se declaraba refutados a los donatistas. Con un rescripto del 30 de enero del 412, el emperador Honorio confirmó esta decisión, al tiempo que ponía de nuevo en vigor las viejas sanciones.

La eficacia del diálogo sobre religión celebrado en Cartago para llegar a un acuerdo entre las confesiones fue limitada. Junto a las conversaciones, en ocasiones bajo la presión estatal, estuvo presente la resistencia contra la fusión hasta el tiempo de los vándalos, a pesar de que la fuerza intelectual de los donatistas había sido quebrada por la superioridad teológica de Agustín. Precisamente este hecho aconseja prudencia frente a una exagerada acentuación de factores étnicos, de revolución social o autonómicos en el movimiento de los donatistas, cuyo ímpetu derivaba precisamente de una rigurosa vida cristiana, impresionados en buena medida por los cultos paganos africanos.

§17

El arrianismo y el concilio de Nicea

La conciencia de fe de los cristianos, no obstante la resistencia que opuso en determinados puntos, aceptó el desafío que le lanzó el afán de conocer experimentado por los antiguos y que era imprescindible para comunicar a aquel mundo el discurso bíblico sobre el Dios que actúa. Mientras que para la demostración de la unicidad y verdad de Dios el concepto filosófico de Dios permitía un empalme inmediato, ese mismo concepto representaba más bien un impedimento para la aclaración de la forma de hablar de Jesús respecto de Dios, al que trataba de Padre (cf. Mc 14,36 par; Mt 7,21; Jn 1,14, y otros), y ello porque en los sistemas filosóficos de aquellos tiempos, por ejemplo en el platonismo medio, se acentuó con fuerza creciente la transcendencia de Dios. Las corrientes intelectuales y espirituales de aquellos tiempos estuvieron dominadas en buena medida por el principio formulado en el *Timeo* (28c) de Platón: «Es difícil dar con el autor y padre de este universo; pero, una vez que se le encuentra, es imposible darlo a conocer a todos.» Para superar el abismo existente entre el ser supremo ultramundano y el cosmos se había introducido un complicado sistema de seres intermedios, en cuya estela se vio sumergida inexorablemente la predicación de la imagen bíblica de Dios y de Cristo. Sin duda, obsesionado por salvaguardar la unidad de Dios, el monarquianismo se había pronunciado contra la teología del *Logos y* contra la subsiguiente doctrina de las hipóstasis, utilizada sobre todo por Orígenes para interpretar la relación entre Padre e Hijo en Dios. La clarificación de la cuestión acerca de cómo entender la trinidad en la unidad de Dios vino al hilo de las discusiones que surgieron alrededor de Arrio, donde, además, pronto se puso de manifiesto la problemática de la Iglesia que se estaba convirtiendo en imperial.

a) *Arrio y su doctrina*

La discusión sobre una determinación bíblicamente legítima de la relación de Dios Padre e Hijo estalló de nuevo en Egipto, concretamente en el entorno del cisma meleciano. Cuando el obispo Pedro de Alejandría († 311) huyó durante la persecución de Diocleciano, Melecio de Licópolis († después del año 325) comenzó a administrar ordenaciones eclesiásticas en el obispado de aquél. En las cuestiones referentes a la readmisión de los caídos se puso en contra de las suaves normas penitenciales del alejandrino, y alcanzó gran resonancia a causa de su rigorismo. También Arrio, formado con Luciano de Antioquía, se unió a esta corriente, pero cambió luego de frente. El obispo Alejandro († 328) le encomendó el año 313 la cura

pastoral en la alejandrina iglesia Baukalis. Posteriormente lo desautorizaron los melecianos por sus tesis sobre el *Logos* y sobre la relación de éste con el Padre. Arrio había manifestado públicamente sus tesis desde el año 318-319, suponiendo tal vez que los mismos representaban la tradición alejandrina. En una discusión mantenida en presencia del anciano Alejandro, Arrio expuso su punto de vista según el cual «el Hijo de Dios es creado de lo no existente; afirmaba que hubo un tiempo en el que el Hijo no existía; que es capaz de lo bueno y de lo malo; que es criatura y creado»[37]. En esta concepción del Hijo de Dios influyó en gran medida el concepto de Dios del platonismo medio, obsesionado por la ultramundanidad radical. Influido ya por esa misma concepción, Orígenes había hablado de que el *Logos* nacía eternamente de Dios. En virtud del axioma griego de la inmutabilidad, consideraba él a Dios como Padre que engendra al Hijo desde toda la eternidad. Con la enfatización de la transcendencia de Dios, por obra de Plotino († h. 270) entre otros, se llegó, sin embargo, a considerar esta autocomunicación de Dios cada vez más como proceso intradivino en el que el *Logos* visible tiene sólo una participación. Puesto que Cristo no se identifica sin más con el *Logos* eterno, es desplazado ya por Luciano de Antioquía hacia el lado del hombre, ejerciendo así, como modelo, un impulso moral. Arrio, más dotado para la vida ascética que para la especulación filosófica, declaró, invocando afirmaciones bíblicas, el nacimiento del *Logos* de la nada. Su caracterización del *Logos* como «engendrado» (*gen[n]ethos*) para la obra de la creación (cf. Prov 8,22) le asigna, a pesar de etiquetas especiales tales como *protogennetos* (cf. Col 1,15), el ámbito creatural. A causa de la redención tomó el *(Logos)* carne —más concretamente, un cuerpo inanimado— de forma que todos los movimientos que la Escritura atribuye al Jesús terreno debemos asignarlos al *Logos* mismo. Por consiguiente, sólo podemos llamar al *Logos* Dios en sentido impropio. En línea con todo esto, Arrio interpretó al Hijo de Dios en sentido subordinacionista, ónticamente inferior, pero con una función en la historia de la salvación.

Aunque no resulta fácil reconstruir la marcha de este primer diálogo sobre la religión, sí cabe afirmar que terminó con la condena de Arrio. Apoyándose en sus seguidores, que esperaban de su imagen de Cristo impulsos morales para asemejarse a Dios, se negó a someterse. Apeló a sus antiguos compañeros de estudios, los llamados «lucianistas», entre los que se encontraba el influyente obispo cortesano Eusebio de Nicomedia († 341-342). Con esta acción, el hábil presbítero logró que la disputa teológica sobrepasara los límites de Egipto, de forma que su obispo Alejandro se vio en la necesidad de tomar medidas en contra, principalmente para salvaguardar la imagen de la comunidad cristiana ante los judíos y los

[37] Sozomeno, *Hist. eccl.* I, 15,3 (GCS 50,33).

gentiles. Convocó (hacia el 319) una reunión de los obispos egipcios que excomulgó a Arrio por hereje y dispuso su expulsión de la ciudad, un procedimiento que presupone una colaboración con las autoridades locales, así como una consideración a los melecianos. Hasta qué punto había roto ya la unidad se desprende de que, junto a bastantes clérigos y vírgenes, fueron excomulgados también dos obispos: Secundo de Tolemaida y Teonás de Marmarica. En una circular a los obispos de la Iglesia católica, Alejandro dio a conocer a todo el mundo la decisión tomada por el sínodo de Alejandría.

Entre tanto, Arrio había encontrado cobijo en el obispo Eusebio de Nicomedia, bajo cuya protección pudo desarrollar una actividad infatigable. Aquí nació su obra *Thalia,* vulgarización propagandística de su teología, así como una confesión en la que enfatiza la coincidencia con la fe general. Un sínodo (hacia el 320) organizado por Eusebio exigió también la restauración de la comunión eclesial, pretensión que rechazó el obispo Alejandro. Éste expuso en una circular su punto de vista, y recibió el apoyo de numerosos obispos de Oriente que, bajo la presión de Licinio contra los cristianos, habían puesto su esperanza en el emperador de Occidente. Cuando Constantino I el Grande, tras su victoria en septiembre del año 324, se encontró con que la cristiandad estaba resquebrajada también en Oriente, tomó el asunto inmediatamente en sus manos, e invitó a las partes encontradas a la unidad. Un escrito imperial dirigido a Alejandría, llevado por Osio de Córdoba († 357-358), denota un desconocimiento casi completo del punto de fe que estaba en litigio. El llamamiento a la concordia procede de la tradicional influencia recíproca entre religión y bienestar público. En este sentido, el autor habla de la intención «de restablecer entre todos los servidores de Dios, de acuerdo con mis oraciones, la concordia general, de forma que también el Estado experimente bienestar mediante la piadosa armonía de sentimientos e ideas»[38]. Por eso no sorprende que la intervención de Constantino no se viera coronada por el éxito.

b) *El concilio*

Ante el fracaso de los esfuerzos para restablecer la paz, surgió el plan de aclarar las cuestiones religiosas pendientes por la vía sinodal. Probablemente, ya el año 324-325 se reunió un grupo de obispos orientales en Antioquía bajo la presidencia de Osio; y no sólo para solucionar la sucesión episcopal en la metrópoli siria, sino también para hacer pública una toma de postura, en el sentido de Alejandro, sobre la doctrina de Arrio. Las tesis de Arrio introducían la discordia en las comunidades de Oriente, la

---

[38] Eusebio, *Vita Const.* II, 64-72; 65,2 (GCS 7^2,74).

simbólica tierra donde tuvo su origen el mensaje cristiano de la salvación. Puesto que se seguía observando una praxis desigual en cuanto a la fecha de la celebración de la Pascua, parecía urgente la necesidad de encontrar una solución universal a todas las cuestiones pendientes. La iniciativa de convocar un gran concilio partió, al parecer, de Constantino, quien, como soberano universal, de semejante reunión de obispos esperaba la paz interna de la Iglesia y la asistencia divina para el imperio.

Constantino I el Grande cursó invitaciones a los obispos de todas las regiones[39] para reunirse en Nicea (Bitinia) en mayo del año 325; por consiguiente, en las proximidades de su residencia, y no en Ancira (Galacia), como se había planeado anteriormente. Algunos de los obispos que acudieron a la cita —para la cual puso el Estado a su disposición el servicio de transporte público— habían padecido la persecución de Diocleciano. Entre los portavoces de la gran Iglesia destacaban Alejandro —que había venido con su diácono Atanasio—, Eustacio de Antioquía y Marcelo de Ancira. El grupo en torno a Arrio contaba con el obispo cortesano Eusebio de Nicomedia. También Eusebio de Cesarea de Palestina se contaba entre estos últimos. De Occidente, sólo cinco obispos se encontraban presentes. A la cabeza de éstos estaba Osio de Córdoba. Vito y Vicente, ambos presbíteros, representaban al obispo de Roma. En total, se reunieron en Nicea unos 300 participantes. El frecuentemente citado número 318 debe ser entendido simbólicamente, en relación con los siervos de Abraham (Gén 14,14). El emperador puso a disposición de los obispos su palacio lacustre para que sirviera de lugar de reunión.

La sesión de apertura, celebrada el 20 de mayo del año 325, tuvo lugar, según el testimonio de Eusebio, en presencia de Constantino, quien fue recibido con todos los honores por los obispos, a los que pidió que «resolvieran toda la cadena de desavenencias mediante leyes de paz»[40]. Por desgracia, la falta de actas supone una gran dificultad para presentar esta reunión de la Iglesia por iniciativa imperial. Precisamente por la función del soberano se destaca el concilio de Nicea de los sínodos regionales precedentes. Por eso, se le ha comparado con el *consilium principis,* órgano consultivo al que los soberanos recurrieron en numerosas ocasiones para recibir una ayuda a la hora de tomar decisiones. Indudablemente, tenemos que presuponer la influencia de los modos de proceder estatales —en el ámbito religioso ejercía la función consultiva el *collegium* de los *Pontifices*—, pero el concilio de Nicea desarrolló leyes propias que iban más allá de la pura función consultiva y decidían por su propio poder. Pero esto no era óbice para que el emperador Constantino lo presidiera e interviniera en las negociaciones.

---

[39] Ibíd. III, 6,1 (GCS 7^2,83).
[40] Ibíd. III, 12,5 (GCS 7^2,87).

La discusión teológica, que había llegado hasta el emperador ya antes de la apertura del sínodo, se encendió con motivo de una fórmula de fe presentada por los arrianos que desencadenó, sin embargo, una resistencia decidida. La mayoría insistía enfáticamente en que Cristo era totalmente Dios. Con esta afirmación se pretendía salvaguardar la redención del hombre. Eusebio de Cesarea hizo una proposición intermedia: la de reconocer el símbolo bautismal de su comunidad. Éste formulaba la fe «en el solo Señor Jesucristo, palabra de Dios, Dios de Dios, luz de luz, vida de vida, Hijo único, nacido antes de todas las criaturas, engendrado por el Padre antes de todos los tiempos, por el que todo ha sido creado»[41]. Ni el emperador ni los reunidos presentaron objeción alguna en contra, pero se debían complementar las expresiones equívocas. Una de las inserciones esenciales parece haberse debido a Constantino o a su consejero Osio. Nos referimos concretamente al término *homoousios* (de la misma substancia), cuya apropiación tan grandes dificultades ocasionaría después del concilio.

El término *homoousios* servía en los escritos gnósticos y en los primitivos alejandrinos para expresar la participación común en una forma de ser o entidad. Así, Orígenes llamaba ya al Hijo *homoousios* del Padre[42]. El término había sido rechazado en un sínodo de Antioquía (268). Y es posible que el rechazo se debiera a tendencias dinamistas-monarquianistas que habían sido apuntadas en la cuenta de Pablo de Samosata. El Occidente latino fácilmente podía ver en el *homoousios* una traducción de *consubstantialis*[43]. Pero se ve ya la problemática de una terminología no precisada, en cuanto que *substantia* significa literalmente *hypostasis,* mientras que, por el contrario, a *ousia* corresponde la traducción *essentia.* Además, el Occidente se sentía inclinado a acentuar la unidad de Dios, mientras que el Oriente, siguiendo la doctrina del platonismo medio o del neoplatonismo sobre las hipóstasis, se sentía más próximo a las especulaciones trinitarias. Algunos indicios parecen dar a entender que Arrio y sus seguidores entendían el *homoousios* en sentido gnóstico-maniqueo, y que, con su negativa, quisieron evitar la consecuencia de tener que interpretar la procedencia del Hijo del Padre como emanación, porque entonces el Padre sería corporal y mutable. La incorporación del discutido término al Símbolo podía ser, pues, una consecuencia de la discusión viva en Oriente, para negar la inclusión arriana del *Logos* en el ámbito de lo creado. Por esa razón, según Atanasio[44], los padres conciliares designaron al Hijo como *homoousios* del Padre, porque aquél es a éste como el resplandor a la luz (cf. Heb 1,3). Claramente se percibe como trasfondo la metafísica estoica, según la cual el ente indeterminado es determinado

---

[41] Eusebio, *Ep. ad Caes.* 4 (Opitz III, 1,43).
[42] Orígenes, *Comm. in Joan.* XIII, 25.
[43] Tertuliano, *Adv. Praxean* 2,4.
[44] Atanasio, *De decr.* 23,1; C. *Arian*, II, 41

mediante la determinación formante; así, a la *ousia* corresponde el padre, al *idion* el Hijo. La intención del Símbolo de Nicea no es, pues, la de afirmar la unidad numérica de Dios, sino la inclusión del Hijo en el ámbito divino. Va, por consiguiente, contra la concepción arriana de la condición creatural del *Logos.* En sintonía con esto, dice la cláusula conclusiva de la fórmula de fe: «A aquellos, empero, que dicen: 'Hubo un tiempo en que no fue', y: 'Antes de nacer, no era', y: 'Que de lo no existente fue hecho', o de otra subsistencia *(hypostaseos)* o esencia *(ousias),* a los que dicen que 'El Hijo de Dios es variable o mudable', a éstos los anatematiza la Iglesia católica y apostólica»[45].
Con los anatemas aclaratorios se pronunciaba una sentencia en la cuestión de fe. Todos los participantes la firmaron, excepto Arrio y sus dos secuaces Secundo de Tolemaida y Teonás de Marmarica, que fueron enviados inmediatamente al destierro. Los restantes obispos que habían simpatizado con el arrianismo aceptaron la confesión, salvo en lo referente a la condena de Arrio. En un escrito dirigido a su comunidad, Eusebio de Cesarea justificaba su conducta, no tanto con argumentos teológicos, sino haciendo referencia a la paz de la Iglesia, que se debía agradecer al emperador.

Una vez resuelto el caso de Arrio, el sínodo trató el problema de la distinta fecha de celebración de la Pascua. Con el fin de conseguir la unidad en este punto y llegar a la celebración de la fiesta pascual en la misma fecha, los padres conciliares señalaron como normativa la costumbre alejandrina y romana, con lo que se pudo hacer desaparecer toda contradicción. Según una fuente posterior, Alejandría recibió el encargo de comunicar en cada caso la fecha a las restantes Iglesias.

Otras discusiones versaron sobre la praxis eclesiástica, cuyas conclusiones se resumieron en 20 cánones, una forma jurídica de reglamentar las cuestiones internas de la Iglesia. Algunas disposiciones recortaban el acceso al círculo de los clérigos. Caso de que la noticia recogida por el historiador eclesiástico Sócrates[46] no sea una simple invención literaria, ante la protesta del obispo Pafnucio, se habría rechazado la propuesta del celibato general de los sacerdotes. Con la aceptación de la división territorial del Estado, el concilio resaltaba la responsabilidad propia de las provincias *(eparkhia),* por ejemplo, en la consagración del obispo; y prescribió la celebración de dos sínodos al año (canon 5). Se confirmaron expresamente (canon 6) las antiguas prerrogativas de la Iglesia de Alejandría, concretamente, con la usual referencia a la análoga preeminencia del obispo de Roma. Al mismo tiempo, se recordaron los derechos de Antioquía, mientras que a Jerusalén (= *Aelia)* sólo le fue reconocida una primacía honorífica. Con ello se perfila

---

[45] *Symb. Nic.* (Opitz III, 1,52; texto cast. en Dz 54).
[46] Sócrates, *Hist. eccl.* I, ll,3s.

la división territorial en el sentido de las Iglesias matrices o de los posteriores patriarcados según la vieja costumbre, probablemente acomodándose a la división del Estado en provincias. Con el fin de orientar debidamente interpretaciones erróneas que habían hecho acto de presencia, el concilio subrayó la vinculación de los clérigos a la Iglesia local (cánones 15 y 16). Por lo demás, fue significativa la magnanimidad respecto a los cismáticos de Egipto, cuyo autor Melecio pudo conservar su sede episcopal. La disciplina y la organización eclesiásticas experimentaron así una reglamentación universal, cuya defensa mediante el poder estatal dejaría profunda huella en el carácter institucional de la imagen visible de la Iglesia.

La terminación del concilio coincidió con la celebración del veinte aniversario de la subida de Constantino al trono *(vicennalia).* Con tal motivo, el emperador invitó a los obispos a un banquete, para darles la despedida a continuación, con ricos regalos y con la exhortación de «conservar la paz unos con otros»[47]. Lleno de las ideas directrices de un culto y una fe, el emperador expresó en un escrito dirigido a la Iglesia su satisfacción por la marcha de las negociaciones, al tiempo que a la comunidad de Alejandría le recordaba una vez más los errores de Arrio. Su autoridad elevó las conclusiones del concilio a la condición de ley del Estado.

Con el concilio ecuménico de Nicea, las reuniones sinodales que se habían celebrado hasta entonces alcanzaron un primer punto culminante. Convocado por el emperador Constantino al principio de su soberanía universal, esta reunión de los obispos refleja la simbiosis entre Iglesia y Estado que comienza a perfilarse. El concilio llevó a cabo su tarea de clarificar la imagen bíblica de Dios ante el desafío arriano sin sucumbir al señuelo de los esquemas mentales de la filosofía. Al mismo tiempo, tomó una serie de medidas disciplinares, en el convencimiento de hablar con carácter vinculante para la Iglesia universal. Las Iglesias locales aceptaron la decisión como «oráculo de Dios», y, de esta manera, Nicea fue recibido como concilio ecuménico.

§ 18

La fe de Nicea en conflicto

La primera formulación dogmática de la Iglesia, el *Símbolo niceno,* ni restauró la unidad del culto deseada por el emperador Constantino ni puso fin a la discusión teológica. La fe cristiana había emprendido el camino de la explicación racional y en la pelea por la concepción bíblica de

---

[47] Eusebio, *Vita Const.* III, 21,1 (GCS 7^2,93).

Dios había roto a empujones el cerco religioso-cultual del mundo que le rodeaba. La discusión postconciliar se concentró precisamente en el término explicativo filosófico utilizado por Nicea, en el *homoousios,* que significaba tanto unidad (numérica) sustancial como igualdad de esencia. La utilización del término en el sentido gnóstico-materialista, así como su proximidad a tendencias sabelianas, reforzaron la resistencia contra la confesión de fe del primer concilio ecuménico.

a) *Política fluctuante de Constantino*

La concordia del banquete de despedida de Nicea dio una impresión engañosa no dejando traslucir las tensiones teológicas ni las rivalidades personales. Pocos meses después, dos obispos cabecillas de los arríanos, Eusebio de Nicomedia y Teognis de Nicea, retiraron sus firmas. Irritado ante tanta rebeldía, el emperador Constantino los desterró a ambos a la Galia. Con este hecho daba una señal de su firme decisión de imponer las conclusiones de Nicea. A decir verdad, pronto dio un vuelco la situación. Rubricó este cambio el retorno, el año 328, de los dos opositores desterrados.

Las pocas informaciones de que disponemos no nos permiten responder con certeza la pregunta sobre si los interesados demostraron un cambio de postura ante el sínodo que hipotéticamente habría convocado de nuevo el emperador para el año 327 en Nicea. También explica el cambio de curso la toma en consideración del amplio afecto de que gozaba Arrio, quien tuvo habilidad para hacer valer su influencia en la corte. Así, el obispo Eusebio, emparentado con la dinastía constantiniana, pasó a ocupar el puesto de consejero que había desempeñado anteriormente Osio de Córdoba. La posibilidad de un cambio de estas características se inscribía en la misma confesión de fe de Nicea, cuyo término clave *homoousios* fue reconocido a regañadientes incluso por sus defensores.

Con estos presupuestos, se formó una corriente arriana que pretendía conseguir una reinterpretación de Nicea.

En principio, las actividades de este grupo se dirigían menos a una reformulación de la confesión de fe que a conseguir para sus partidarios las principales sedes episcopales. Como adversario y crítico de Arrio se había destacado el patriarca Eustacio de Antioquía († hacia el 340), que fue uno de los primeros que debió ceder ante la presión de los arríanos. Este hecho dividió y paralizó durante décadas la comunidad cristiana de esta metrópoli de Oriente. También Atanasio, obispo de Alejandría desde el año 328, se convirtió pronto en el blanco de los ataques arríanos. Llegaron hasta acusarle de haber asesinado al obispo meleciano Arsenio. Todos estos ataques, sospechas y calumnias consiguieron lo que sus diseminadores querían lograr del emperador Constantino. Con motivo de la celebración

del treinta aniversario de su gobierno, en el que se consagró en Jerusalén la iglesia del Santo Sepulcro, el emperador mandó a los obispos que examinaran en Tiro el caso de Atanasio (335). Pero el mencionado sínodo no permitió la presencia del obispo calumniado, que, por el contrario, fue tratado como un acusado. Cuando él, a continuación, huyó a la corte de Constantinopla, el sínodo lo depuso. Una posterior conversación personal del emperador con los representantes de aquella reunión sacó a colación incluso la acusación de que Atanasio alentaba el sabotaje del suministro de cereales a la capital. Como consecuencia de esto, Atanasio fue desterrado a Tréveris (335). Quedaban eliminados así los principales defensores de la fe de Nicea, mientras que Arrio mismo, tras la presentación de una solicitada confesión de fe ante el Emperador, había sido rehabilitado poco antes por los obispos que se habían reunido en Jerusalén. Sin embargo, murió de repente la víspera de su reconciliación solemne, en la Pascua del año 336, «desparramándosele las entrañas», como informan algunas fuentes aludiendo claramente al final de Judas (Act 1,18). Pero en aquella situación, su muerte no significó el final de la imagen de Dios asociada a su nombre.

b) *Auge del arrianismo*

Con el reparto del imperio entre los hijos de Constantino, fallecido el año 337, la evolución teológico-eclesial entró en una fase de diferentes políticas religiosas. Mientras que en Occidente el hijo más joven, Constante († 350), tras la eliminación de Constantino II († 340), orientó su curso guiándose por Nicea, el hijo segundo, Constancio († 361), siguió una política de corte crecientemente arriano. Naturalmente, en un primer momento tras la muerte del padre, los tres hermanos permitieron la vuelta del exilio de todos los fieles a Nicea, entre los que se encontraba Atanasio, quien hizo su entrada en Alejandría con demostraciones de victoria. Los arríanos, agrupados alrededor de Eusebio de Nicomedia, quien a finales del año 338, en contra de la costumbre eclesiástica, pasó a ocupar la sede episcopal de Constantinopla, hicieron sonar inmediatamente la alarma, y recordaron que Atanasio había sido depuesto de forma vinculante por el sínodo celebrado en Tiro, y que su sucesor Pistos contaba con la confianza de ellos. El retornado, al que se motejaba llamándole «emisario de Roma», respondió a tales pretensiones con la convocatoria de un sínodo de los obispos egipcios (338) que le confirmó como legítimo titular de la sede de Alejandría. En una circular, enviada también a Roma, se comunicó esta decisión a todos los obispos. Acto seguido, los encabezados por Eusebio se dirigieron al papa Julio I (337-352) pidiéndole que tuviera a bien condenar a Atanasio en otro sínodo. Y presentaron como nuevo obispo de Alejandría al capadocio Gregorio, al que entronizaron en aquella Iglesia por la fuerza,

contra la voluntad del clero y del pueblo. Atanasio levantó su voz de protesta contra el terror impuesto, pero tuvo que ceder y buscar cobijo en Roma.

Entre tanto, el papa Julio había invitado a un sínodo que tendría lugar en Roma, y que debía tratar el asunto de Atanasio. Sin embargo, los cabecillas de los seguidores de Eusebio se negaron a asistir, alegando como excusa el que Atanasio ya había sido depuesto en Tiro. A pesar de la negativa, se celebró en Roma una reunión por los años 340-341. En ella, tras examinar los documentos presentados, se confirmó a Atanasio como obispo de Alejandría, y se le concedió la *communio,* así como a otros obispos desterrados, entre los que se encontraba Marcelo de Ancira († hacia el 374). En un escrito lleno de dignidad, el papa Julio comunicó el resultado a los adversarios de Atanasio, quienes naturalmente ignoraron la intervención romana y le negaron a Atanasio el retorno a Alejandría.

La agitación de los eusebianos se había dirigido hasta entonces contra los representantes del Símbolo niceno, pero ahora emergía de entre sus propias filas el deseo de traducir a fórmulas su propio punto de vista. Con motivo de la consagración de la «gran iglesia» en Antioquía (341), tuvo lugar un sínodo de casi cien obispos orientales. Una carta circular publicó sus resultados. Significativamente, en ese escrito sus autores se distanciaban de Arrio, pero evitaron el *homoousios* de Nicea, con el argumento, frecuentemente repetido, de que tal término no estaba contenido en la Escritura. De hecho, todo el mundo demostraba gran retraimiento frente a este término clave del gran sínodo. Tal postura se debía, indudablemente, a su proximidad a la concepción sabelianizante de la *monas* divina, tal como irrumpió a través de Marcelo de Ancira y fue censurada expresamente por el «sínodo de la consagración de la iglesia». Frente a tal unidad, se subrayó la fe en una trinidad divina escalonada, con la advertencia de que así se seguía fielmente la tradición. Las fórmulas doctrinales de Antioquía, la primera de las cuales confesaba al unigénito Hijo de Dios, que estaba desde todos los tiempos con el Padre, su engendrador, mediante el cual todo fue creado y que continúa siendo rey y Dios eternamente[48], confirmaba el distanciamiento respecto del lenguaje utilizado en la confesión de fe de Nicea. Los reproches hechos al arrianismo por el sínodo romano del año 341 intensificaron la contraposición a Oriente, que, además, se sentía como abofeteado por la rehabilitación de Marcelo.

Por iniciativa del emperador Constante, informado por una delegación de cuanto ocurría en Oriente, y por deseo del papa Julio de que se celebrara un sínodo de todos los obispos occidentales y orientales, Constancio se dejó convencer y convocó un concilio en Sárdica (actual Sofía),

---

[48] Atanasio, *De syn.* 22; Sócrates, *Hist. eccl.* II, 10.

en la frontera de las dos partes del imperio. En el. otoño del año 342 (¿343?) se presentaron allí los noventa obispos provenientes de Occidente. A la cabeza de ellos se encontraba el anciano Osio de Córdoba. No fueron más numerosos los que viajaron de Oriente en compañía de dos funcionarios imperiales. Pero no iba con ellos su líder indiscutible, Eusebio de Nicomedia, que había fallecido poco antes. Como los representantes de Occidente se negaran a aceptar la exigencia de los orientales de excluir de las negociaciones a Atanasio y a sus correligionarios como obispos depuestos, los orientales rechazaron en redondo una conversación mediadora, y reventaron así el sínodo común. Entonces, en una sesión especial, los occidentales examinaron los reproches. Mientras que se rehabilitaba una vez más a Atanasio, se excomulgaba a los dirigentes de la parte contraria como arrianos. Juntamente con la publicación de estas conclusiones, se sostuvo una doctrina sobre Dios que rechazaba decididamente la suposición de tres hipóstasis en Dios, distinción sostenida tan enfáticamente por los orientales. Por el contrario, se acentuaba la única sustancia divina. Esta toma de postura muestra el concepto que el Occidente tenía del arrianismo, pero hay en esa toma de postura un rasgo monarquiano que demuestra también la insuficiencia de la posición ortodoxa. Y esto, sin entrar en las dificultades terminológicas que se escondían en la equiparación de substancia e hipóstasis. La confrontación continuaba necesitando una clarificación mucho después de Nicea.

Bajo la inseguridad creada por las experiencias del pasado inmediato, los sinodales de Sárdica aprobaron 21 cánones sobre la disciplina eclesiástica. Junto a la insistencia en la obligación episcopal de guardar la residencia (cánones 14 y 15), o a la prohibición de viajar a la corte imperial (cánones 8-12), revisten especial importancia los cánones 3, 4 y 5. Según ellos, un obispo depuesto tiene derecho a presentar una apelación. La última instancia es el obispo de Roma o un sínodo de la provincia próxima encargado por él. La sede romana se convierte de este modo en la instancia de apelación para la Iglesia occidental.

Los obispos orientales se reunieron en Filipópolis tras su retirada de Sárdica. Renovaron su confesión de fe sobre la base de la cuarta fórmula antioquena, y, en una carta altanera que fue enviada también a Donato de Cartago, se declararon frontalmente en contra de las pretensiones de Occidente. La recíproca exclusión de los obispos dirigentes de la comunión eclesial refleja ya un distanciamiento profundo que terminaría en la separación de las Iglesias en la edad media. No obstante, se produjeron contactos en diversas ocasiones entre los dirigentes de las Iglesias, naturalmente bajo la influencia de los poderes políticos. Así, después de Sárdica, una delegación del emperador Constante a Constancio consiguió que Atanasio volviera a Alejandría cuando falleció Gregorio (345), obispo de aquella sede. Inversamente, algunos obispos orientales presentaron en

Milán una larga fórmula que, junto al arrianismo, condenaba tendencias sabelianistas de Marcelo y de su discípulo Fotino († 376), lo que movió a Atanasio a distanciarse de sus correligionarios. El levantamiento del usurpador Magnencio en Occidente (350) aniquiló las esperanzas de llegar a un acuerdo. Constante mismo se vio pronto en apuros. En la huida para escapar de sus tropas, que se habían rebelado contra él, perdió la vida en los Pirineos.

c) *La política religiosa de Constancio*

Tras diversas peripecias políticas, Constancio consiguió la victoria sobre el usurpador en una sangrienta batalla en Mursa (351), en la que, por cierto, el emperador no intervino con las armas, pues permanecía orando en la tumba de un mártir. Elevado a la categoría de soberano absoluto, abandonó pronto la circunspecta política religiosa que había llevado durante los últimos años y comenzó a apoyar de nuevo al arrianismo, influido principalmente por el astuto obispo Valente de Mursa. Sirvió de base a las medidas de política religiosa de Constancio una confesión de fe que una reunión de obispos había elaborado en el campamento imperial de Sirmio y que pareció aceptable en la totalidad del imperio. Esta primera fórmula de Sirmio se distanciaba tanto del arrianismo crudo como del *homoousios,* adoptando una posición intermedia, y debía sustituir lisa y llanamente al Símbolo niceno[49]. En estas circunstancias se reavivó de nuevo la polémica contra Atanasio, a pesar de que éste no había consentido en caer en las redes que le había tendido Magnencio. También Liberio (352-366), sucesor del difunto papa Julio, rechazó las acusaciones de falta de lealtad. Y sugirió al emperador un sínodo para lograr la pacificación de las Iglesias. Finalmente, ese sínodo se celebró en Arles (353). En lugar de entrar en la discusión de las cuestiones en litigio, se exigió de los obispos presentes la deposición de Atanasio. Sólo Paulino de Tréveris († 358) se negó, y tuvo que pagar su negativa con el destierro a Frigia, lo que le supuso la muerte.

Acosado por los reproches del papa Liberio, el emperador Constancio convocó de nuevo un concilio que se celebraría en Milán (355), donde, junto a algunos orientales, se encontraron casi 300 obispos de Occidente. El emperador dejó de lado una vez más la cuestión de la fe e hizo que se tratara el caso de Atanasio, de mayor carga política. Al estallar tumultos, trasladó súbitamente la reunión al palacio imperial, donde seguía las deliberaciones escondido detrás de una cortina. De esta manera sometió a los obispos algo más que a presión moral. A las dudas y reticencias de los obispos respondió el con una declaración inequívoca: «Lo que yo quiero,

[49] Atanasio, *De syn. 27* Hilario, *De syn.* 38.

tiene que ser ley de la Iglesia»[50]. Salvo contadas excepciones, los presentes se doblegaron a las amenazas del soberano, y depusieron a Atanasio. En la Galia ofreció especial resistencia Hilario de Poitiers († 367), que por este motivo hubo de salir para el exilio en Asia Menor. Allí, en el bastión del arrianismo, nació su principal obra: *De Trinitate.* También al anciano obispo Osio, preocupado ahora por la independencia de la Iglesia, le alcanzó el destierro. Por su parte, el papa Liberio rechazó el señuelo de la amistad con el emperador. Y cuando, a continuación, fue llevado violentamente a Milán, se produjeron duros enfrentamientos con el soberano, quien terminó por desterrarlo a Tracia. Mientras en Milán fue consagrado como obispo el capadocio Auxencio († 374), de tendencia arriana, se designó para Roma al diácono Félix. En Alejandría, Atanasio escapó a los militares imperiales, y se refugió entre los monjes del desierto. Ocupó su puesto el rudo Jorge (Georgios) de Capadocia. De esa manera, Constancio había conseguido deshacerse de los guardianes de la fe nicena y poner en su lugar obispos arrianos. Pero la repentina polémica de un tal Lucífero de Cagliari († hacia 370) demostró una vez más que la lucha por el poder político-religioso era debida en gran parte a cuestiones personales, mientras que las cuestiones teológicas habían pasado a un segundo plano.

d) *La división de los arrianos*

Las preocupaciones teológicas de los arrianos se situaron otra vez en un primer plano desde mediados de los años cincuenta del siglo IV, cuando un tal Aecio († hacia el 366), en tiempos anteriores metalúrgico y médico, se hizo diácono en Antioquía e instruido en la dialéctica recrudeció la visión arriana de la relación entre el Padre y el *Logos.* En su opinión, entre el Padre originario y el devenido Hijo no existe semejanza alguna (*anomoios*)*,* y mucho menos igualdad de esencia. Por eso se ha dado en designar esta corriente radical del arrianismo como *anomeos.* Con Eunomio († hacia el 392), posteriormente obispo de Cízico, la doctrina alcanza su más alto grado de racionalismo. Según él, el núcleo de la esencia (*ousia*) divina había que verlo en su naturaleza ingenerada. Y, por consiguiente, negaba la divinidad del Hijo. Estos dos teólogos sembraron la semilla de la división en las filas de los arrianos. En la línea marcada por éstos, el obispo Germinio esbozó en un sínodo de Sirmio (357) una fórmula de fe que, amparándose en la Escritura, evitaba conceptos tales como *substantia* y *homoousios*; y basándose en Jn 14,28 acentuaba claramente la subordinación del Hijo frente al Padre. Se llegó incluso a conseguir que el viejo obispo Osio se mostrara conforme con dicha fórmula. El anciano

[50] Atanasio, *Hist. Arian.* 33,7 (Opitz II, 1,202).

cordobés tenía una preocupación especial: evitar la condenación de Atanasio.

Las objeciones contra el ala radical de los arrianos no surgieron tan sólo en Occidente. Incluso algunos obispos orientales se negaron a aprobar fórmulas que prácticamente dejaban de lado la divinidad del Hijo. Así, Basilio de Ancira († hacia el 370) sostuvo en un sínodo celebrado en la Pascua del año 358 un punto de vista próximo al niceno, según el cual el Hijo es en todo de similar esencia (*homoiousios*) que el Padre. Y consiguió ganar para su posición a numerosos seguidores («homoiousionos»), hasta el punto de que el mismo emperador Constancio se puso de su parte y de manera espontánea mandó confirmar esa fórmula (tercera fórmula de Sirmio) en un sínodo celebrado en esa población a finales del año 358. El papa Liberio, que se agotaba en el exilio, dio su aprobación al texto con algunas reservas. De esta manera consiguió que se le permitiera volver a Roma (358), tras haber abandonado a Atanasio a su suerte. Una vez en Roma, consiguió afirmar su autoridad de obispo frente a Félix, pero su prestigio estaba seriamente comprometido.

Un grupo intermedio de arrianos los («homoianos) insistía, con su portavoz Acacio de Cesarea († 366), en la semejanza entre el Padre y el Hijo (*homoios*). Una estrecha conexión con el lenguaje bíblico configuró también la cuarta fórmula de Sirmio, que hablaba de una «semejanza» (en todo) según la Sagrada Escritura»[51]. En esta forma «homoiana» llegó el cristianismo también a los germanos, a pesar de que la actividad de Ulfilas († hacia el 382) entre los visigodos no se desarrolló desde un principio según esta confesión.

La actuación político-religiosa del emperador Constancio da muestras de tozudez en esta fase. Desde la perspectiva de Oriente, aparece esa actuación como un intento de dictar la unidad religiosa sobre la base de la mayoría. La creciente importancia de los «homoiousianos» hizo que madurara de nuevo un plan de concilio, con la finalidad de elevar la confesión de fe de la citada mayoría a la categoría de norma general, dado que se comenzaba a entrever la posibilidad de llegar a un acuerdo con los partidarios de Nicea. Como un terremoto destruyó Nicomedia, lugar previsto como punto de reunión, los «anomeos» lograron convencer en seguida al emperador para que se celebrara un sínodo separado, en el que se podría manipular al episcopado, concretamente, en el sentido del *homoios kata panta.* Efectivamente, el emperador Constancio invitó a los obispos occidentales a Rímini, y a los orientales a Seleucia (Isauria). La mayor parte de la asamblea reunida en Rímini a principios del verano del año 359 se negó, sin embargo, a aceptar la deslucida propuesta imperial, y llegó incluso a condenar a los dirigentes arrianos. Naturalmente, no se

---

[51] Atanasio, *De syn.* 8,4 (Opitz II, 1,235).

permitió a su embajada el acceso al emperador. Por el contrario, se le obligó a Nike (Tracia) a aceptar una fórmula que presentaba al Hijo como «semejante al Padre según las Escrituras»[52]. Con similar presión obligó el enviado imperial a los sinodales que habían permanecido en Rímini, e hizo que firmaran este documento de fe.

En la asamblea de Seleucia se habían encontrado en el otoño del mismo año representantes de las tres corrientes arrianas. Aunque el grupo «homoiousiano» era mayoritario y había sido reconocida ampliamente una confesión de fe consonante con el sínodo celebrado con motivo de la consagración de la iglesia, el soberano obligó con presiones y amenazas a aceptar la fórmula de Nike, entre otras razones porque, según él, dicha fórmula correspondía a la aceptada en Rímini. De ese modo, Constancio pudo anunciar a principios del año 360 la unidad religiosa. Un sínodo que se celebró por entonces en Constantinopla confirmó este dictado teológico, y prohibió que se redactaran otras fórmulas en el futuro. Los obispos que se mostraron contrarios, entre ellos algunos de la tendencia homoiousiana, fueron depuestos inmediatamente. Sólo en Egipto fracasó el intento, ante el no rotundo de Atanasio. Jerónimo glosaría más tarde el sorprendente giro hacia el arrianismo con las siguientes palabras: «El universo entero suspiraba y se admiraba de ser arriano»[53]. Efectivamente, los arrianos dominaban la mayoría de las Iglesias a la muerte de Constancio (361).

e) *La superación del arrianismo*

El favoritismo demostrado por el emperador Constancio y su personal intervención hicieron posible que la mayoría de los obispos fueran de tendencia arriana, y permitieron la proclamación de fórmulas arrianas. Pero, al morir este emperador, faltó apoyo, y las grietas comenzaron a aparecer en su entramado teológico-eclesial, favorecidas por el emperador Juliano, enemigo del cristianismo. Los partidarios de Nicea aprovecharon la ocasión para reunir sus fuerzas. Probablemente ya el año 360, Hilario, vuelto del exilio, reunió a los obispos de la Galia en un sínodo en París, y en el que ellos se distanciaron de su comportamiento anterior. De esa manera, el arrianismo perdió rápidamente importancia para el Occidente latino. En Egipto, Atanasio, que se había esfumado entre los monjes del desierto, recuperaba una vez más su sede el año 362, e impulsó desde Alejandría la reorganización de su Iglesia. Decidido a actuar, aquel mismo año convocó, para el verano, un sínodo de los obispos egipcios, al que también asistió, como exiliado, Eusebio de Vercelli († 371).

[52] Teodoreto, *Hist. eccl.* II, 21,3 (GCS 19,145).
[53] Jerónimo, *Adv. Lucif.* 19 (PL 23,181,B).

En primer lugar había que aclarar cuál debía ser el comportamiento frente a los obispos arrianos. Pero el cisma de Antioquía no se podía solucionar sólo con gestos de reconciliación. Tras el destierro de Eustacio el año 330, una parte de los fieles de aquella comunidad había negado el reconocimiento al obispo arriano que había ocupado la sede, y mantuvieron su rechazo cuando esta mayoría tuvo el año 361 un obispo ortodoxo en Melecio. La comunidad estaba dividida, pues, en tres campos: por un lado, los arríanos con el obispo Euzoyo; luego los fieles agrupados en torno a Melecio, que fue desterrado en seguida por su defensa de la fe nicena; y los viejos seguidores de Eustacio, que tuvieron su obispo en Paulino († 388) durante la iniciativa alejandrina de paz. El reconocimiento de ambos grupos ortodoxos constituyó un foco permanente de conflicto entre las Iglesias.

La creciente inclinación de Atanasio en favor de los rígidos seguidores de Eustacio agudizó el conflicto, en el que también Roma intervino tomando partido por Paulino. Este apoyo de Roma mereció la censura de Basilio el Grande († 379), quien, como otros orientales, se puso de parte de Melecio, completamente favorable a la fe de Nicea. Comenzó a perfilarse una solución cuando se llegó al acuerdo pragmático de que el obispo que muriera en primer lugar no tendría sucesor.

De hecho, el sínodo de Alejandría, convocado por Atanasio el año 362, no pudo solucionar el cisma de Antioquía. Sin embargo, el escrito doctrinal *(Tomus ad Antiochenos)* contenía los principios que habían de regular la terminología teológica y que, consiguientemente, iban a facilitar el futuro diálogo. Los malentendidos se habían debido principalmente a que se habían entendido como sinónimos los términos *hypostasis* y *ousia,* de forma que se hablaba alternativamente de una y de tres *hipóstasis* de la Trinidad. Informados sobre las diferencias terminológicas, los autores del *Tomus* reconocieron también la otra forma de expresarse, en cuanto que ella incluye «que existe una Trinidad santa, así como una divinidad y un principio; que el Hijo es consubstancial *(homoousios)* al Padre, como habían dicho los padres, y que el Espíritu Santo no es una criatura ni cualquier otra cosa extraña, sino completamente igual a la substancia del Padre y del Hijo, e inseparable de ellos»[54]. Se desprende del texto que la terminología teológica de las tres hipóstasis, a la que los arríanos habían puesto en una situación altamente comprometida, permite una interpretación ortodoxa. De esta manera, el término *homoousios,* que durante tanto tiempo inspiró recelo en el mismo Atanasio, se presentaba en el horizonte de una nueva interpretación. Además, el sínodo del año 362 puso de manifiesto que la discusión trinitaria se había ampliado ya al Espíritu Santo y que en este mismo contexto emergía también la cuestión cristológica.

---

[54] *Tomus ad Antioch.* 5,39s (PG 26,801 ,B).

El cambio de emperador acaecido el año 364 trajo consigo de nuevo una diferenciada política religiosa. Mientras que el emperador de Occidente, Valentiniano I, renunció a ejercer una influencia personal, haciendo posible así la consolidación de la confesión nicena, su hermano Valente favoreció en Oriente al arrianismo de cuño «homoiano». Esta toma de partido ocasionó en un primer momento conflictos con los homoiousianos, quienes, en un sínodo celebrado en Lámpsaco en el otoño del año 364, no sólo se mantuvieron firmes en la defensa del *homoiousios,* sino que exigieron la reposición de sus obispos. Cuando los emisarios de esta corriente informaron al emperador, éste los mandó inmediatamente al exilio porque se negaban a aceptar la comunión con el obispo Eudoxio de Constantinopla († 370), de tendencia «homoiana». Entonces el grupo de los homoiousianos entró en contacto con la Iglesia de Occidente, y consiguió la comunión eclesial tras reconocer a Nicea, un acuerdo que se veía venir desde hacía bastante tiempo, pero cuya consolidación fue impedida por Eudoxio. Por influencia suya, el emperador Valente puso en aprietos de nuevo a los defensores de Nicea. Estos tuvieron que abandonar sus sedes el año 365. Atanasio iniciaba así su quinto destierro. Pero, ante los tumultos que explotaron en Alejandría, el emperador debió dar marcha atrás. De esta forma, el impávido defensor de Nicea pudo permanecer en su sede episcopal hasta el final de sus días (373).

Por el contrario, el emperador intensificó su presión en Constantinopla porque los defensores de Nicea nombraron un obispo de los suyos tras la muerte de Eudoxio, y se negaron a reconocer al arriano Demófilo. Éste fue el primer paso de algo que se convertiría en una persecución en toda regla, y que llegaría pronto a Siria y a Egipto. Pero tal manera de proceder chocó no sólo con la resistencia de jerarcas eclesiásticos de la talla de un Basilio de Cesarea, quien, altamente apreciado por el mismo Emperador, contuvo la política arriana en Capadocia, sino especialmente con una reflexión teológica que consiguió reunir a grupos que durante varias décadas se habían estado combatiendo mutuamente. En efecto, Basilio no consiguió unir la resquebrajada comunidad de Antioquía en torno a Melecio —duras palabras se pronunciaron entonces sobre el papa Dámaso (366-384) de Roma—, pero su aportación a la terminología trinitaria —*«mia ousia - treis hypostaseis»*— preparó el camino, junto con Gregorio de Nisa († 394) y Gregorio Nacianceno († hacia 390), para la superación provisional de la tozuda discusión sobre el Símbolo de Nicea. El discurso acerca del único ser divino en tres realizaciones distinguía al Padre, al Hijo y al Espíritu no por sus operaciones, sino por sus propiedades o características, con lo que la condición de «ingénito» *(agennesia)* conviene al Padre, la «generación» *(gennesis)* al Hijo, y la «procesión» *(ekporeusis)*

al Espíritu[55]. Todavía en la investigación actual sobre la historia de los dogmas se discute si en esta nueva interpretación de la fe cristiana en Dios se produce un cambio en el sentido de que Nicea dio a entender, mediante el término *homoousios,* la unidad de esencia, mientras que, por el contrario, los llamados jóvenes nicenos (o neonicenos) expresaban con ese mismo término la igualdad de esencia. Indudablemente, los capadocios, siguiendo la tradición origenista de todo el Oriente, influyeron más que Atanasio en la distinción más fuerte entre las «personas» divinas. Y lo hicieron para evitar todo malentendido, en sentido sabeliano, a la hora de interpretar el término clave de Nicea. No obstante, ellos insistieron en la unicidad de la esencia divina, y de esa manera, con la inclusión del Espíritu Santo, allanaron el camino para una confesión de fe ecuménica.

§19

El ascenso de la discusión cristológica

La respuesta que la teología de la gran Iglesia dio al desafío arriano desembocó en el dogma de la Trinidad, que expresó la igualdad esencial de Cristo y del Espíritu con el Padre. Debido a la fe en la encarnación, la ubicación del *Logos* en el ámbito de lo divino agudizó la pregunta acerca de su realidad divino-humana, que en la predicación de los tiempos anteriores había sido interpretada con afirmaciones bíblicas o también explicada ya en categorías filosóficas. Entonces estaba en el primer plano el interés por la economía de la salvación, mientras que ahora la esencia peculiar de la figura de Cristo pasaba a constituir cada vez más el punto de mira. Indudablemente, este interés intrateológico por aclarar la realidad de Cristo recibió también impulsos provenientes de otros campos distintos, ya sea de los arríanos o de las concepciones de un *theios aner* que estaban entonces en el ambiente.

a) *La imagen de Cristo de los arrianos*

La tendencia arriana a considerar al *Logos* como criatura del Padre se apoyaba no sólo en aquellos pasajes bíblicos que justificaban abiertamente una subordinación, sino también en las afirmaciones sobre Jesús de Nazaret que hablan de su desarrollo espiritual y psíquico. Como la cristología no estaba todavía aclarada, aquellos testimonios parecían confirmar que el *Logos,* a pesar de su eximia condición, no se encuentra en el plano del Padre. En aquel contexto, se consideraba la encarnación como asunción de la carne por el *Logos.* Se consideraba que éste entraba en un *soma*

[55] Cf. Gregorio Nacianceno, *Or.* 25,16; 31,8.

apsykhon y hacía las veces de alma. En el lenguaje académico, tendríamos aquí una cristología del tipo *Logos-sarx.* Como retículo para este esbozo sirvió la antropología contemporánea, cuya concepción de la unidad de alma y cuerpo se utilizó para interpretar la encarnación. No era difícil que se cargara sobre el *Logos* mismo los rasgos humanos, por consiguiente, las afirmaciones escriturísticas acerca del anonadamiento. Y de ahí se pasaba muy fácilmente a la prueba de su condición de criatura. Esta interpretación de la doctrina de la encarnación, que presuponía una mutabilidad del *Logos* —Eudoxio habló de un «Cristo mudable»—, tenía que conducir necesariamente a aquellas consecuencias trinitarias sobre las que se mantuvieron discusiones tan violentas. Hay que señalar expresamente que los representantes de la ortodoxia rara vez censuraron las lagunas de la imagen arriana de Cristo; el mismo Atanasio pasó por alto durante mucho tiempo el problema del alma humana de Cristo.

b) *Apolinar y su esbozo cristológico al modo humano*

A mediados del siglo IV, Apolinar el Joven († hacia el 390), seguidor de la comunidad de Antioquía que defendía la fe nicena estricta y obispo de Laodicea (Siria) aproximadamente desde el año 360, hizo que se tomara conciencia de esta cuestión. Compartió con Atanasio la lucha contra el arrianismo de todo tipo, pero, en la cuestión de Cristo, quedó atrapado en el esquema *Logos-sarx* de los arríanos. Para salvaguardar la unidad de la figura de Cristo, que parecía compaginarse difícilmente con la plenitud del hombre Jesús, insistía en la vinculación más íntima posible de *Logos y sarx,* en consonancia con el modelo antropológico de su tiempo. Siguiendo el principio de que dos esencias perfectas no pueden hacerse una, mutiló él la humanidad al colocar al *Logos* en el lugar de la parte espiritual llamada alma. Según esta doctrina, la encarnación significa que «el *Logos* se une con una carne humana para formar una unidad de esencia y, mediante esa unión, un ser humano; es decir, para constituir un ser espíritu-cuerpo»[56]. Según esto, la figura de Cristo se compone de un cuerpo humano y de un alma cuya parte espiritual *(nous)* es asumida por el *Logos,* de manera que se produce una unidad óntica bajo el dominio divino. Cuando Apolinar habla de una naturaleza, se basa en esta unidad de ser y de obrar de la que el *Logos* es portador, unidad que garantiza la salvación del hombre. Parece que Apolinar de Laodicea utilizó por primera vez el concepto de *hipostasis* para expresar por medio de él la unidad personal Jesucristo, pero en el sentido de un principio natural de vida, y todavía no como portador de naturalezas.

---

[56] A. Grillmeier, *Jesus der Christus,* 483.

La fórmula que habla de *una naturaleza hecha carne del Logos* (encarnado)[57] ejerció gran influencia en la teología alejandrina al aparecer vinculada al nombre de Atanasio, a pesar de que Apolinar sufrió numerosas condenas eclesiásticas a partir del año 377. Se sigue discutiendo actualmente si para Apolinar de Laodicea era vinculante una idea de divinización que se basa en un proceso propiamente físico, o si, conectando con tradiciones antiguas, su concepción del *Logos* como *nous* encarnada atribuye significación salvífica al conocimiento de Dios.

§20

Escritores eclesiásticos y literatura teológica

El reconocimiento público y oficial del cristianismo y la violenta discusión sobre el arrianismo condujeron en el transcurso del siglo IV al florecimiento de la literatura cristiana. Familiarizados con el bagaje de la retórica antigua, sus autores se consideraron a sí mismos como defensores de la Iglesia. En consonancia con esto, dominaron el campo aquellos temas que ocasionaban preocupaciones a los fieles. Junto a la polémica hacia afuera y frente a los herejes, el tratado teológico adquirió una importancia sin par. La interpretación de la Escritura, muchas veces en forma de homilías, ocupó un lugar central, al permanecer estrechamente ligada a la liturgia. Esta creciente incardinación en la vida de la comunidad cristiana convirtió a la literatura en voz de la conciencia de fe, conciencia que adquirió a ojos vistas la consideración de autoridad como tradición en la discusión teológica. Los símbolos de fe, surgidos de confesiones de fe de carácter formular utilizadas en la comunidad primitiva (cf. Act 8,37; Rom 1,3s; 1Cor 8,6) y desarrollados en las preguntas trimembres de la liturgia bautismal (cf. Mt 28,19), tuvieron vigencia al principio en cada una de las Iglesias locales. Al igual que el antiguo símbolo bautismal romano, designado como *Symbolum apostolorum* desde finales del siglo IV, las confesiones bautismales orientales sufrieron añadiduras al hilo de la discusión con la herejía. Y en esas complementaciones encontró su expresión el desarrollo trinitario o cristológico de la fe. En conexión con la incipiente praxis de formular como dogma contenidos de fe frente a la herejía, la demostración mediante textos de los padres adquirió fuerza probatoria, llegando a ser casi equiparada con el testimonio de la Escritura. La dificultad que representaba para los concilios ecuménicos el discernimiento entre la herejía y la verdad, entre la tradición eclesiástica y la herética hizo que las obras de los padres de la Iglesia representaran, por encima de su carácter literario, la cualidad de testimonio que encontró su

[57] Apolinar, *Ep. ad Dionys.* A (Lietzmann 257,1-3).

plasmación también en la colección de extractos teológicamente importantes.

a) *La literatura del tiempo de Constantino*

Para el cristianismo, la política religiosa de Constantino abrió nuevas posibilidades de actividad literaria, especialmente en el ámbito de las escuelas teológicas. En la fundación de Orígenes en Cesarea, con una famosa biblioteca, había recibido su formación Eusebio († 339), quien evaluando las fuentes de que disponía allí, compuso una *Crónica,* así como una *Historia eclesiástica,* con la intención apologética de demostrar la verdad del cristianismo. Su diseño histórico-salvífico, complementado por última vez tras la muerte de Licinio (324), esboza el camino de la Iglesia a través de todas las estrecheces hasta llegar a la liberación, dispuesta por Dios, bajo Constantino, al que Eusebio presenta en una *Vita* con tintes de panegírico como «amigo del Dios todopoderoso». Aunque Eusebio escribió también obras apologéticas y bíblicas, es considerado como padre de la historiografía. Importantes continuaciones de su obra histórica, traducida al latín y ampliada por Rufino de Aquilea († 410), provienen de Sócrates († después del año 439), de Sozomeno († después del año 450) y de Teodoreto de Ciro († hacia el 466).

Muchas obras del tiempo de Constantino reflejan la situación de paso de la persecución a la libertad de la Iglesia. En el camino hacia el cristianismo se encontraba, indudablemente, Arnobio de Siccea († hacia el 327), que, en sus libros *Contra los gentiles,* refleja un conocimiento superficial de la revelación bíblica. Es considerado como discípulo suyo Lactancio († después del año 325), quien había sido llamado por el emperador Diocleciano a la corte de Nicomedia a causa del renombre que se había granjeado como orador, pero que, una vez allí, renunció como cristiano a su magisterio, hasta que Constantino lo llamó a Tréveris para que se encargara de la educación de su hijo Crispo. En sus *Instituciones divinas,* una especie de manual de la visión cristiana del mundo, y en el escrito *De la ira de Dios* ciertamente que no habla un cristianismo de campanillas. Casi con pasión malsana informa sobre *La muerte de los perseguidores.* La visión apocalíptica de las persecuciones —Victorino de Pettau († 304) compuso el primer *Comentario del Apocalipsis*— cedió a una concepción triunfalista de la historia, que se expresó también en una creciente polémica contra los gentiles.

b) *Teólogos enfrentados a causa de Nicea*

La decisión de Nicea fue incapaz de contener las corrientes arrianas. Sus representantes desplegaron también después del concilio una frenética

actividad literaria que llegó a plasmarse, incluso, en una correspondencia viva, por ejemplo, del obispo cortesano Eusebio de Nicomedia († 341-342). Entre los defensores de la fe nicea descuella con luz incomparable Atanasio († 373), quien durante décadas se entregó apasionadamente a la defensa de la ortodoxia. En su doble obra temprana *Contra los gentiles* y *Sobre la encarnación del Verbo* se movía aún en el campo de la propaganda apologética del tiempo de transición, para terminar asumiendo con toda claridad la lucha contra el arrianismo. Describió su posicionamiento teológico sobre todo en los *Tres discursos contra los arrianos,* en los que exponía la doctrina nicena de la eternidad y unidad de esencia del Hijo con el Padre. Además interpretó pasajes escriturísticos utilizados por los arrianos como prueba, por ejemplo, Prov 8,22. En otros numerosísimos escritos tocó problemas concretos de la confrontación teológica. Defendió su firme comportamiento ante el emperador y ante la opinión pública, pero no rehuyó, por ejemplo en el *Tomus ad Antiochenos* del año 362, la clarificación conceptual. En la *Carta a Epicteto,* el obispo de Corinto, tocó premonitoriamente el tema cristológico, así como el problema del Espíritu en las *Cartas al obispo Serapión.* Mientras que pocas de sus obras exegéticas se han conservado para la posteridad, Atanasio contribuyó con su *Vida de san Antonio* a la propagación de la vida monástica.

En el Occidente latino, Hilario de Poitiers († 367) se entregó en cuerpo y alma a la defensa de la fe nicena. Desterrado a Frigia, entró en contacto con arrianos y preparó el camino hacia la unidad de la fe, principalmente reconociendo los límites de las fórmulas teológicas. Su obra *Sobre la Trinidad* tiene en cuenta los planteamientos griegos y ofrece una exposición de la igualdad esencial del Padre y del Hijo. Sobre las discusiones informa también *La obra histórica contra Valente y Ursacio,* que entre otras cosas contiene las cartas complacientes del papa Liberio escritas en el exilio. Convencido de que la fe requiere unas formas expresivas de gran calidad literaria, interpretó la Biblia y compuso himnos sobre diversos misterios de la salvación cristiana. Martín de Tours († 397) buscó constantemente la proximidad de este hombre de Iglesia ecuménico que se destacó al mismo tiempo como promotor del monacato en la Galia.

c) *Los padres capadocios*

El liderazgo en las confrontaciones teológicas de este siglo estuvo, sin embargo, en Oriente. Del paisaje capadocio de Asia Menor, a donde el evangelio llegó ya en los primeros tiempos cristianos y donde se dieron testimonios de sangre, descienden los dos hermanos Basilio de Cesarea († 379) y Gregorio de Nisa († 394), así como Gregorio Nacianceno († hacia el 390). Les marcó en su vida su origen de familias cristianas, y también la formación en las grandes escuelas y el contacto con maestros paganos.

La dedicación al ministerio eclesiástico introdujo a los capadocios en el vertiginoso remolino de la confusión amana, agudizada por la parcialidad imperial.

Como obispo de Cesarea, Basilio hizo todo lo posible para que arraigara la confesión nicena, y se esforzó por ayudar al episcopado occidental: «No permitáis que se apague la fe en aquellos en quienes resplandeció primero»[58]. Preocupado fundamentalmente por el equilibrio, no puso entre paréntesis doctrina alguna de la Iglesia. En la obra *Contra Eunomio* subrayó enfáticamente la condición de ingénito como característica esencial del Padre, mientras que la condición de engendrado la predicaba del Hijo, que, naturalmente, como Dios no ha llegado al ser.

En su libro *Sobre el Espíritu Santo* trató con cierta modestia la divinidad de la tercera persona divina, sin duda por consideración a la discusión que iba ganando terreno. Sus doxologías apuntan a una procesión «del Padre mediante el Hijo». A causa de esta cuestión terminó por romper con Eustacio de Sebaste, quien había introducido el monacato en Asia Menor. De la amplitud mental de Basilio dan testimonio las homilías *Sobre el Hexámeron,* y, en medida similar, su *Exhortación a los jóvenes sobre la manera de aprovechar mejor los escritos de los autores paganos* o sus *Cartas.* Una inclinación al cristianismo práctico se pone de manifiesto en sus orientadoras *Reglas monásticas,* en la configuración del culto (*Liturgia de San Basilio*)*,* así como en la organización de instituciones caritativas.

Gregorio Nacianceno, que se vio metido un poco a pesar suyo en el gran acontecimiento de la Iglesia, se hizo famoso sobre todo por sus *Discursos;* entre ellos, los cinco teológicos sobre la unidad y trinidad de Dios.

Esos discursos le granjearon el apelativo de «Demóstenes cristiano». Llamó claramente Dios al Espíritu Santo, y, consciente de los límites de las posibilidades del lenguaje teológico, allanó el camino a la fe en la Trinidad con su fácilmente inteligible fórmula: «el Padre (es) el que no tiene principio, el Hijo es el engendrado sin principio, el Espíritu Santo es el que procede sin generación»[59]. De la altura de la fe en Dios y también de la cristología —sus dos *Cartas a Cledonio* fueron asumidas por el concilio de Calcedonia— desciende la inequívoca inclinación a la visión subjetiva del mundo que encontró su plasmación en sus cartas y poesías, sobre todo en el poema autobiográfico *Sobre su vida.*

La solidaridad con la familia y las disputas sobre política eclesiástica caracterizaron también la vida de Gregorio de Nisa. Nombrado obispo de esa ciudad por su hermano Basilio, demostró no poseer grandes dotes de organización. En cambio, su intervención en las controversias teológica de

---

[58] Basilio, *Ep.* 92,3 (Courtonne I, 202).
[59] Gregorio Nacianceno, *Or.* 30,19 (Barbel 211).

aquellos años fue sobresaliente. Cuatro tratados *Contra Eunomio* refutan el arrianismo intelectualista de éste y justifican el *homoousios* de Nicea. De igual manera hizo frente a Apolinar y a cuantos combatían al Espíritu. Además, el conocimiento de Dios representaba para él una permanente subida a la contemplación de Dios; en este contexto explicita algunos elementos de la teología negativa y, con ello, la conciencia de la incomprensibilidad de Dios. Varias obras, como la *Vida de Moisés, Sobre los títulos de los salmos,* o las homilías sobre el *Cantar de los cantares* describen el camino de la ascesis mística, concretamente bajo la influencia de Orígenes, de cuyas obras comenzó pronto a sacar extractos, juntamente con su hermano Basilio, para la *Filocalia.* Siguió a Orígenes también en la perspectiva escatológica de la «reinstauración de todas las cosas», y de esa manera confirmó el carácter individual de los tres capadocios.

d) *Obispos y teólogos al servicio de la renovación*

La conclusión de la discusión trinitaria creó a finales del siglo IV una norma de la fe, cuyo reconocimiento promovió durante cierto tiempo la consolidación eclesiástica. De hecho, el confusionismo sembrado por los arrianos había inyectado la inseguridad en numerosas comunidades. En consecuencia, la renovación de éstas era urgente.

Ambrosio de Milán († 397), que era procurador romano y fue elegido obispo por católicos y arríanos el año 374, se entregó a esa tarea sin disponer de una formación teológica previa. Preocupado sobre todo por poner coto a la herejía, sus homilías y tratados giraban preferentemente sobre temas bíblicos e intraeclesiales, inspirándose sobre todo en Filón y Orígenes. Su actuación pastoral apuntaba a la revitalización de la Iglesia, como nos lo confirman su preocupación por el culto divino, sus escritos *Sobre los misterios,* o los libros *De las obligaciones de los servidores de la Iglesia,* compuestos según el modelo de Cicerón. Intervino con valentía en la corte imperial para abogar por los derechos de la Iglesia, pero aludió con muchas imágenes al *mysterium* de ésta. En su obra resplandece por primera vez María como tipo de la Iglesia. Ambrosio ensalzó el ideal de la virginidad, y también la creación, en su *Hexaemeron.* Por petición expresa compuso los libros *Sobre la fe al emperador Graciano* y *Sobre el Espíritu Santo.* Pero en ningún momento dudó en mantener a raya a los representantes del Estado. La intervención autoconsciente del obispo de Milán es una clara expresión de su responsabilidad por la Iglesia universal.

Aunque Ambrosio encarna de forma egregia la conciencia occidental de la Iglesia, la teología oriental ejerció una fuerte influencia en él. Como mediadores en el abismo que cada día se hacía más profundo intervinieron, por un lado, Rufino de Aquilea, que con sus traducciones comunicó al occidente latino sobre todo el conocimiento de Orígenes, y, posteriormente,

Jerónimo († 419/420) con sus trabajos bíblicos. Ya durante su estancia en Roma, el papa Dámaso le había encargado la revisión del texto latino de la Biblia que circulaba entre las comunidades (*Vetus latina*). Se publicó primero una revisión de los Evangelios y posteriormente, probablemente de la mano de otros, de los restantes escritos del Nuevo Testamento. Después de haberse desplazado a Oriente, Jerónimo prosiguió en Belén el trabajo sobre los libros del Antiguo Testamento, para crear finalmente una traducción completamente nueva partiendo del texto hebreo o arameo; esta última se fue introduciendo paulatinamente en Occidente, hasta que consiguió el reconocimiento general (*Vulgata*). Su entusiasmo originario por Orígenes, del que había traducido varios escritos, se convirtió en crítica bajo la influencia del tradicionalista Epifanio de Salamina († 403). Aquella crítica terminó en conflicto con Rufino. Escritos polémicos de aquel tiempo hablan bien a las claras del carácter irascible de Jerónimo. Sin embargo, no se limitó a la polémica mordaz, sino que creó también explicaciones de la Sagrada Escritura y defendió formas de vida de la Iglesia, por ejemplo, la virginidad *Contra Joviniano.* Tiene interés histórico su *Catálogo de escritores,* una especie de historia de la literatura cristiana primitiva.

Las tareas intraeclesiales caracterizaron también la actividad homilética de Juan Crisóstomo († 407). Nació en Antioquía y en esa misma ciudad el maestro de retórica Libanio le introdujo en la cultura antigua. Con el polifacético Diodoro de Tarso († antes del 394) se familiarizó en la interpretación literal de la Escritura. Numerosas homilías sobre libros bíblicos, engastadas en la liturgia, nos ofrecen una panorámica de la conciencia de fe de su tiempo, principalmente en su repercusión sobre la vida cristiana. Al hilo de sus interpretaciones, habló cada vez más de los problemas de su tiempo para iluminarlos desde la palabra de Dios, en ocasiones desde el signo de la cruz. Rara vez intervino en una controversia teológica. Tan sólo dirigió contra el racionalismo de los arríanos estrictos sus discursos *Sobre la incomprensibilidad de Dios.* Motivos concretos como fiestas de mártires o acontecimientos sucedidos en su contexto vital le dieron pie para levantar su voz, así, por ejemplo, en las llamadas *Homilías sobre las estatuas,* con motivo de una rebelión en Antioquía. Con su alocución *Contra los judíos* polemizó contra formas judías de vida entre los cristianos. Se expresó acerca *Del orgullo y de la educación de los niños,* y también *Sobre el sacerdocio.* Aquí no pierde de vista la tarea de los cristianos en el mundo. Tras su nombramiento como obispo de Constantinopla, su actividad homilética tuvo un eco mucho más amplio. Su responsabilidad episcopal le llevó a la misión de los godos y de los isaurios. Pero el conflicto con la corte imperial, instigado por la rivalidad de Teófilo de Alejandría († 412) terminó por llevar al indomable hombre de Iglesia al destierro. Ni contactos epistolares con sus seguidores ni

intervenciones del papa Inocencio I (402-417) fueron capaces de evitar la tragedia de Crisóstomo.

§21

Oposición pagana y política religiosa del Estado

El reconocimiento del cristianismo como *religio licita,* otorgado por el emperador Constantino, no eliminaba en modo alguno los cultos paganos, aunque la política religiosa del Estado tendió claramente a favorecer a los creyentes. A la legislación en favor de los cristianos siguieron pronto medidas contra el paganismo que difuminaron más y más la impresión de neutralidad religiosa tal como se expresaba en el discurso de la «divinidad suprema». Los seguidores de los cultos antiguos se sintieron afectados y reaccionaron. Se encontraban éstos no sólo en colegios de sacerdotes paganos y en círculos aristocráticos. El paganismo siguió vivo durante mucho tiempo en el ejercicio privado del culto, en la magia y en la predicción del futuro, aunque los grandes templos quedaron vacíos. El año 341, desaparecido ya el emperador Constantino, se publicó la primera prohibición del sacrificio pagano[60], y posteriormente se ordenó lisa y llanamente la clausura de los templos. Cristianos fanáticos se lanzaron por su cuenta a destruir los lugares de culto paganos. La intolerancia que los cristianos mismos habían experimentado durante siglos se dirigía ahora, con intensidad creciente, contra los seguidores de la vieja religión.

a) *Autoafirmación de círculos paganos*

El traslado de la residencia imperial a Bizancio (Constantinopla), donde se puso un gran empeño en que la ciudad tuviera un aspecto cristiano, ofreció libertad de movimientos a los círculos paganos de la antigua Roma. La construcción de un arco de triunfo en honor del emperador Constantino el año 315 sirvió para que el senado presentara de forma plástica, en los relieves y en la inscripción, la valoración tradicional de la victoria en el puente Milvio. Precisamente en los círculos senatoriales y entre los funcionarios del Estado se afirmó el conservadurismo religioso, al que el soberano, proclive al cristianismo, estaba obligado a favorecer, como *Pontifex maximus,* apoyando los cultos. Una aplicación liberal de las leyes ofrecía a las altas esferas de la administración la posibilidad de asegurar la libertad de movimiento a la religión de los dioses.

En el marco del sistema tradicional se agravó la contraposición entre el cristianismo y el paganismo. Y, con alguna frecuencia, las ambiciones

[60] *Cod. Theod.* XVI, 10,2; cf. 10,6.

políticas se escondieron bajo los ropajes de la renovación de los viejos cultos, como sucedió, por ejemplo, con el usurpador Magnencio († 353). Cuando el emperador Constancio visitó Roma el año 356 mandó que se retirara de la Curia el Altar de la Victoria, pero sucumbió ante la fascinación que ejercían los cultos nacionales, y contribuyó con señales de favor a su renovación. Dejó de exigir el cumplimiento de decretos desfavorables procedentes de fechas anteriores. El mundo pagano encontró posteriormente su protector en Vitrasio Orfito, prefecto romano de la ciudad durante aquellos años, quien, como miembro de varios colegios sacerdotales, consagró todavía el año 357 un templo a Apolo en la antigua capital.

b) *Restauración pagana bajo el emperador Juliano*

Con la subida de Juliano al trono imperial el año 361 se abre un período de favorecimiento del paganismo. El sobrino de Constantino, que había recibido una educación cristiana y que pudo conservar la vida cuando su padre fue asesinado (337), se había vuelto hacia el culto de los dioses influido por los filósofos de su tiempo. Al morir Constancio el año 361 en vísperas de un enfrentamiento armado con su primo, éste, el último heredero de la imperial casa constantiniana, pasó a ser soberano de todo el imperio, y puso en marcha una restauración inequívoca, aunque breve, del paganismo. Lleno de un rigorismo ascético, limpió la corte imperial. Mediante la retirada de todo tipo de discriminación, cuidó de que se diera igual trato a los cristianos y a los gentiles. En una serie de escritos dio a conocer su programa de gobierno, teñido de un neoplatonismo religioso. El programa se apoyaba en la organización eclesiástica y pretendía desembocar en una reforma del paganismo como culto estatal.

Convencido de que el ocaso del imperio se debía al cristianismo, expuso a los fieles a la concurrencia de un sincretismo universal. La reconstrucción del templo de Jerusalén respondía a esta intención. En su libro *Contra los galileos* recogía el reproche de la apostasía de la fe judía y enriqueció la polémica en curso con experiencias personales. Con la ley escolar del año 362[61], el emperador quiso invertir el sentido de una evolución decisiva, la del encuentro del evangelio con la filosofía. Según la citada ley, el nombramiento de los profesores iba a depender de la afirmación de la religión helenista. Con esta medida, que asignaba a la escuela la promoción de la confesión de fe en los dioses, el cristianismo quedaría excluido fundamentalmente de la *paideia* clásica y se vería descualificado desde el punto de vista de la razón. De hecho, la Iglesia

---

[61] Ibíd. XIII, 3,5; la *Carta* 55 de Juliano, sin duda una circular a los maestros, comenta el edicto contra los cristianos.

había renunciado a la organización de un sistema de enseñanza de la gramática y de la retórica.

Los maestros cristianos podían escapar al conflicto establecido entre fe y mitos paganos si se fijaban en elementos formales o hacían una interpretación alegórica, un camino que ahora se les cerraba. En Roma, el filósofo Mario Victoriano († hacia el 365) al igual que el retórico Proheresio († 367-368) en Atenas, renunció voluntariamente a su cátedra. Los intentos emprendidos por el presbítero Apolinar y por su hijo, llamado como su padre († hacia el 390), de reescribir textos bíblicos en una composición épica en hexámetros fracasaron, principalmente porque la lucha de Juliano el Apóstata con la Iglesia católica, lucha discutida incluso por la opinión pública pagana, terminó rápidamente con la muerte del emperador (363) en la campaña contra los persas.

c) *La disputa acerca del Altar de la Victoria*

El fracaso de la política religiosa de Juliano no impidió que la oposición pagana continuara afirmándose. El famoso sofista Libanio († 393) levantó su voz desde Antioquía contra la expropiación estatal o contra la tumultuaria destrucción de los templos hasta sus cimientos. Y el retórico Eunapio de Sardes († hacia el 420) aplaudía la resistencia contra los cristianos, cuyos portavoces se habían retirado a un misticismo teñido de neoplatonismo. A una confrontación más bien movida condujo en Roma la disputa acerca del Altar de la Victoria, que el emperador Graciano, como guardián «de la verdadera doctrina», mandó retirar definitivamente de la Curia del Foro Romano (380). En la corte de Milán ni siquiera se permitió la entrada a una comisión presidida por el senador Símaco († 402), que pretendía pedir la retirada de tal disposición. Sólo dos años más tarde fue recibida una delegación por el joven soberano Valentiniano. El romano defensor del paganismo presentó su petición con palabras amenazadoras; y, recordando que Roma debía su poder al culto a la diosa, insistió en que se respetaran los antiguos derechos y privilegios, no sin extender el camino religioso a lo universal. «¿Por qué tiene interés la doctrina según la cual cada uno busca la verdad?», preguntaba Símaco. «No se puede llegar por un solo camino a un misterio tan grande»[62]. El equipo de asesores del emperador no pudo escapar a la impresión de estas palabras, pero el obispo de Milán, Ambrosio, se levantó, en el nombre del Dios verdadero, contra toda complacencia, e impidió así una restauración de los antiguos cultos teñida de nacional-romanismo.

d) *El cristianismo como religión del Estado*

---

[62] Símaco, *Relatio* III, 10 (Klein 104s).

A pesar de las oscilaciones que sufrió la política religiosa seguida por los emperadores, el camino seguido por el cristianismo durante el siglo IV pasó de la equiparación obtenida al principio del siglo al papel de religión del Estado. El favor que determinados emperadores habían dado a grupos arrianos, por ejemplo Constancio o Valente, había hecho tomar conciencia de lo problemática que resultaba la protección política, pero precisamente la confrontación con la oposición pagana giraba necesariamente en torno a los derechos dentro del ordenamiento del Estado. El carácter público de la religión romana obligaba así a los fieles cristianos a aceptar el marco de la confrontación, pero también el de la integración en el antiguo Estado. Cuando, el año 379, el emperador Graciano abandonó el cargo y el título de *Pontifex maximus,* la opinión pública entendió con claridad que el soberano se distanciaba de su tradicional responsabilidad sobre el culto a los dioses. Pero esto no significaba el comienzo de una política religiosa que se caracterizaba por la neutralidad, pues, a pesar de los intentos realizados por los círculos paganos para evitar lo que parecía inevitable, se abría paso la plena incorporación del cristianismo al Estado. El día 27 de febrero del año 380, el emperador Teodosio I promulgaba desde Tesalónica un edicto de fe dirigido a la población de Constantinopla, pero que, en el fondo, apuntaba a todos los súbditos del imperio. Comenzaba con las palabras siguientes:

«Todos los pueblos (*Cunctos populos*) a los que rige la medida de nuestra mansedumbre deben perseverar, según nuestra voluntad, en la religión que el divino apóstol Pedro transmitió a los romanos, como sostiene hasta hoy la religión anunciada por él. Como todos saben, siguen esa religión el pontífice Dámaso y Pedro, obispo de Alejandría, un hombre de apostólica santidad. Significa esto que, de acuerdo con el orden apostólico y con la doctrina evangélica, creemos en la única divinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, en igual majestad e interna Trinidad. Ordenamos que cuantos siguen esta ley conserven el nombre de cristianos católicos, pero los demás, a los que juzgamos como locos e insensatos, cargan sobre sí la infamia de la doctrina herética, y sus conventículos no conservarán el nombre de Iglesias. Deben ser demandados primero por el juicio divino, pero, posteriormente, también mediante el castigo de la manifestación de nuestra voluntad, que recibimos mediante el poder del cielo»[63].

Este edicto de Teodosio prescribía la fe nicena como ley. Toda actuación contra su santidad sería castigada como sacrilegio. Los herejes experimentaron pronto, en su propia carne, las consecuencias de tal proceder. La tendencia a la validez universal llevó de nuevo, una década más

[63] *Cod. Theod.* XVI, 1,2.

tarde, a la prohibición del sacrificio pagano y de la frecuentación de los templos de los gentiles[64]. Con la breve aparición en escena del usurpador Eugenio, que se apoyó de nuevo en las fuerzas del paganismo, alcanzó su punto culminante el conflicto. Con la victoria de Teodosio junto al Frígido (actual Wippach, o Vippaco) en el otoño del año 394, éste se aseguró la soberanía, y al mismo tiempo puso en marcha la eliminación de la oposición pagana.

El edicto de religión del año 380 elevaba el cristianismo al rango de religión del Estado. Lo que había comenzado en tiempos del emperador Constantino con el reconocimiento como *religio licita* y fue experimentando una creciente simbiosis de Iglesia y Estado era sancionado, con validez universal, por el acto jurídico de Teodosio. Igual que los cultos paganos, el cristianismo pasaba a desempeñar, aunque con ciertas reservas, el papel de religión sustentadora del Estado. De esa manera, y de acuerdo con el modelo ya conocido, nacía aquella unidad de Iglesia e imperio que perduraría a lo largo de siglos, a pesar de todos los conflictos. Los soberanos fomentaban el cristianismo como garante del éxito político. Y el cristianismo, a su vez, se convertía en factor de estabilidad para el Estado. La autoconciencia de Iglesia imperial estaba regida no sólo por la comunión de intereses, sino también por el principio de la reciprocidad: «Sólo se da salvación segura cuando cada uno venera rectamente al Dios verdadero, que es el Dios de los cristianos, que todo lo gobierna.» Así condensó Ambrosio el principio salvífico-religioso en el Dios público[65]. Se levantaron maravillosas basílicas como lugares de la veneración de Dios; se concedieron privilegios al clero; el derecho público sancionaba decisiones eclesiales. De esta manera se presentaron ante la opinión pública los *christiana tempora.* Conectando con las antiguas corrientes filosóficas, se convocó a los individuos no sólo a realizar el *ethos* cristiano, sino también a eliminar las situaciones penosas que se daban en la vida social. La actividad caritativa, acompañada muchas veces por la crítica a la riqueza, se convirtió en una institución sólida. Algunas iniciativas legales suavizaron la suerte de los esclavos. Al brutal sistema carcelario puso coto la posibilidad de que el clero controlara la situación. Y los juegos de gladiadores, con toda su crueldad, fueron perdiendo su atractivo. Por motivos de lealtad, creció en el ejército la preferencia por los cristianos, que por razones de tipo humano y religioso se habían negado muchas veces a empuñar las armas. En lo referente a la responsabilidad política, no era posible gobernar el imperio siguiendo el modelo del Moisés orante (Ex 17,10-12). Los cristianos que representaban al Estado y al poder político no tenían más remedio que actuar. Incluso con mala conciencia, los hombres

---

[64] Ibíd. XVI, 10,10 del 24 de febrero del 391; y XVI, 10,12, del 8 de noviembre del 392.

[65] Ambrosio, *Ep.* 72,1 (CSEL 82,3,11).

de Iglesia tuvieron que tolerar, e incluso reclamar, la coacción y la intolerancia. Apenas si se percibió oposición contra la ejecución de Prisciliano en Tréveris (385). Se saludó por doquier la legislación estatal contra paganos y herejes. Cuando extremistas cristianos destruyeron la sinagoga de Calinico y Teodosio exigió reparación a la comunidad de aquel lugar, hasta el mismo Ambrosio le negó la participación en el culto. Pero tal intolerancia, que apuntaba a la exclusiva promoción del cristianismo, no impidió la crítica al soberano, a quien el obispo exigió públicamente penitencia cuando, como consecuencia del asesinato de un oficial en Tesalónica, hizo liquidar a los espectadores del teatro de aquella ciudad. El encuentro entre la Iglesia y el Estado romano, que experimentó varias veces durante el siglo IV la objeción proveniente de la fe, se oponía a una solución según el modelo de la antigüedad pagana.

Con la política religiosa del emperador Teodosio, la integración del cristianismo en el imperio romano alcanzó su punto culminante. Al mismo tiempo se agudizó la conciencia sobre los problemas que entrañaba la subordinación de la Iglesia al Estado. Los reparos derivaban de la fe misma. Por otro lado, los defensores del paganismo continuaron levantando su voz; no sólo el famoso orador Libanio con su defensa *Pro templis.* Naturalmente, cuando unos cristianos lincharon en Alejandría a Hypatia († 415), la primera mujer que ejerció la docencia, se debió a una lamentable y falsa interpretación del evangelio. Espacios libres para el viejo paganismo, por ejemplo la escuela de Atenas, que perduró hasta el año 529, carecían de importancia en una sociedad mayoritariamente cristiana; los fieles estaban ocupados entonces en confrontaciones intra-eclesiales y debían hacer frente a las amenazas que les llovían de fuera.

§22

El monaquismo y sus formas

La llamada de Jesús al seguimiento se unió muy pronto, por encima de la vocación a servir en. su tarea mesiánica (Mc 1,16-20; Lc 9,59s), con el motivo de la imitación (2Tes 3,7; Heb 13,7, y otros lugares), y creó numerosas formas de expresión en las comunidades cristianas. Pero ya en el siglo III comenzó a ponerse de manifiesto un rasgo aislacionista, ya que algunos fieles abandonaban la comunidad y continuaban en solitario el camino del seguimiento de Cristo. La caracterización de tales ascetas como *monakhoi* apuntaba no sólo al distanciamiento físico respecto de su propio mundo, sino que recordaba también la singularidad de su forma de vida, ya que la proximidad entre el mencionado apelativo y *monogenes,* con el Unigénito (cf. Jn 1,14.18, y otros lugares), establecía inmediatamente una asimilación a Cristo. Este juego de palabras, perfectamente perceptible en

el término sirio *īhīdāiā,* alude claramente a la motivación bíblica en el nacimiento del monacato, aunque modelos ascéticos del mundo en que vivían, por ejemplo del *theios aner,* e incluso un cierto pesimismo cultural pudieron tener cierta influencia en la toma de una decisión individual. Esto no quiere decir que los esenios, los terapeutas o los servidores del dios egipcio Serapis *(katokhoi)* deban ser considerados como precursores del monacato cristiano; todos esos grupos confirman más bien la fascinación que ejercía el ideal ascético en el ambiente de entonces.

a) *Los anacoretas*

Con la retirada *(anakhorese)* de determinados cristianos de sus ambientes familiares y comunitarios para vivir en soledad, en las proximidades del desierto como lugar de la experiencia salvífica, dio comienzo la forma ascética de la vida monacal. No podría explicarse el ansia de separarse de la comunión de vida con otros como una huida de las persecuciones o de la presión fiscal. Por el contrario, el deseo de seguir de forma radical a Cristo constituía el motivo decisivo. Las circunstancias vigentes entonces tampoco permiten decir que se trataba simplemente de una protesta contra una Iglesia mundanizada. Según una posterior exhortación de Juan Casiano († hacia el 435) en la que se dice que el hombre debe huir sobre todo de la mujer y del obispo[66], la rígida organización de la comunidad ofrecía sin duda escasas posibilidades de desarrollo del ideal ascético. Para llevar una vida «angelical», se abandonaba todo y se agudizaba la conciencia creyente de la condición de extranjero en el mundo. Se conseguía tal conciencia mediante el distanciamiento físico, aunque con ello no siempre se escapaba al peligro de la extravagancia ascética.

En Egipto, tierra donde nació el monacato, encontramos por primera vez la *anakhorese* en la figura de Pablo de Tebas († hacia el 341), que se retiró al desierto probablemente durante la persecución de Decio y vivió allí 90 años como ermitaño. El obispo Atanasio, en una *Vita* de tono hagiográfico que dio origen a su fama de sucesor de los mártires, describió la vida de Antonio el Grande († hacia el 356), el padre del monacato. Impresionado profundamente por la advertencia recogida en Mt 19,21, Antonio, según el mencionado escrito, habría buscado la soledad. Su esfuerzo por alcanzar la perfección aparece como una lucha, a la que confieren plasticidad las insidias demoníacas. Sin embargo, como asceta guiado por el Espíritu, no se cerró por completo al mundo que le rodeaba. Durante la persecución de Diocleciano animó en Alejandría a los cristianos que estaban en peligro, y siempre dio consejo a las personas que se

[66] Juan Casiano, *Inst. coen.* XI, 17.

acercaban a él en busca de ayuda. Las *Sentencias de los padres* (*Apophthegmata patrum*) representan una colección atinada de tales instrucciones, nacidas de la experiencia espiritual. La fama de Antonio, junto al que se reunieron pronto otros eremitas, contribuyó de manera decisiva a que la separación fundamental del monje respecto de la comunidad sirviera finalmente a la edificación de la Iglesia.

b) *La vida cenobítica*

El nacimiento de la vida anacoreta anunciaba ya una nueva forma de vida de los monjes que llevó a cabo Pacomio († 346), que había sido soldado. Efectivamente, él reunió a varios ascetas en una comunidad monástica y les dio una regla. El primer monasterio, rodeado intencionadamente por un alto muro, surgió en Tabennisi (alto Egipto). Sabedor de las elevadas exigencias que encierra la vida eremita, Pacomio apostó por la función bienhechora de una comunidad (*koinos bios*), que respondiera simultáneamente al modelo de la primitiva comunidad de Jerusalén. «Todos deben ser una ayuda para ti; tú debes ser útil para todos»[67], dice una sentencia de sus catequesis. Con su *Regla,* que unía a todos los monjes de la misma manera, Pacomio puso el fundamento del cenobitismo, cuyo orden se salvaguardaba mediante la permanente obediencia al superior monástico. La espiritualidad se alimentaba de la Sagrada Escritura; las posesiones de la «santa comunidad» eran consideradas «propiedad de Cristo», de forma que las deformaciones de la vida anacoreta disminuyeron. En sus sencillas formas de expresión, que apenas delatan el espíritu de las doctrinas alejandrinas sobre la perfección, la *Regla* de Pacomio se convirtió en medida de los claustros cenobíticos. Finalmente, la vida comunitaria ofrecía el marco para fundar monasterios femeninos. De esa forma, por el camino de la ascética, se reconoció a las mujeres una posición que se les negaba en la vida civil.

A pesar de las dificultades de organización y de disciplina, por ejemplo, en cuanto a la pobreza, la vida monástica de Egipto se difundió con rapidez. Simultáneamente se consolidó su lugar en la Iglesia, sobre todo mediante la dulzura del abad Horsiesi († hacia el 390), así como por obra del pendenciero superior del llamado «Monasterio Blanco», Schenute († hacia el 451), quien, como acompañante de Cirilo en el concilio de Éfeso, se desató en improperios contra Nestorio. La fama de la vida monástica atrajo pronto visitantes que plasmaron sus impresiones en obras hagiográficas. De esa forma nacieron la *Historia monachorum y* las sucintas biografías de la *Historia lausiaca.* Discípulos de los grandes monjes llevaron el ideal de la vida monástica a Palestina, Siria y Asia

[67] Pacomio, *Katechesen* (CSCO 159-160,5).

Menor. Las tradiciones ascéticas de las respectivas religiones fueron tierra abonada para esta nueva forma de vida, pero en ocasiones dieron origen a anormalidades, como el estilitismo.

Exigencias radicales que llegaban hasta la renuncia a la higiene corporal condujeron en Asia Menor, entre los seguidores de Eustacio de Sebaste († después del año 377), casi a la ruptura con la Iglesia, hasta el punto de que sínodos de Gangra y de Neocesarea tuvieron que rechazar, hacia el año 340, sus exageraciones. Enemigo de cualquier tipo de extravagancias, Basilio de Cesarea († 379) se destacó en la propagación de la ascética como tarea de la totalidad de los fieles, y vinculó de esa manera el monacato con la vida de la Iglesia. En su *Asketikon,* que elaboraba experiencias de una visita suya a Egipto y Siria, destacaba el amor a Dios como el motivo decisivo de la vida ascética, amor que no alcanza su realización más elevada en el aislamiento sino en la comunidad, debido a la estructura social de la persona humana. Una equilibrada antropología y una amplia orientación por el evangelio granjearon a la *Regla* de Basilio (en su forma revisada) amplio reconocimiento en el imperio bizantino. Además, desde que Pacomio rodeó los monasterios con un muro defensivo, era posible levantar tales estructuras como un trozo de «desierto» también en la ciudad, de forma que su brillo se incrementó también en la sociedad. Sin embargo, creció al mismo tiempo el peligro de abusos. Evagrio Póntico († 399), basándose en las ideas ascéticas y místicas de Orígenes, elaboró una doctrina de la espiritualidad, presentada en forma de sabiduría en proverbios, que, yendo más allá de la preocupación teórico-contemplativa, influyó también en la vida activa de los monjes. La imagen de la «vida angélica» (*bios aggelikos*) adquirió así perfiles aún más nítidos.

La dura praxis ascética, hermanada frecuentemente con una cierta prevención frente a todo lo que oliera a formación intelectual, gozó de un prestigio indiscutible en el entorno. Así, por ejemplo, tuvo una gran clientela uno que moraba en una columna, como fue el caso de Simeón el Viejo († 459); pero también se tuvo comprensión para el tema de los apátridas, como en el caso de los giróvagos. Y nada digamos de los monjes «insomnes» (*akoimetoi*)*,* a los que se había dado este nombre por la celebración incesante de la liturgia. Naturalmente, siempre creó dificultades la conducción de procesos anormales bajo la guía de la espiritualidad. Por eso, sólo lentamente logró imponerse la crítica ejercida por los jerarcas de la Iglesia cuando, hacia el año 350, hicieron su aparición en la zona de Asia Menor y de Siria los «mesalianos» (*eukhitai*) y, remitiendo al «orad sin interrupción» (Lc 18,1; 1Tes 5,17), pusieron en tela de juicio la ascesis y los sacramentos. Influidos por corrientes dualistas, sostuvieron la experimentabilidad de la gracia y atribuyeron a la oración incesante la fuerza para superar lo demoníaco en el hombre. Un sínodo de Side (hacia el 390) condenó las groseras concepciones de los mesalianos, que se

consideraban a sí mismos como «verdadera Iglesia» y tuvieron, al parecer, su líder entusiasta en Simeón de Mesopotamia. A él se atribuye también un *Asketikon,* condenado en Éfeso el año 431. Ideas hermanas de éstas se encuentran también en otras obras ascéticas, por ejemplo en las *Homilías espirituales* de Macario de Egipto († hacia el 390), donde, sin embargo, aparecen suavizados los elementos vulgares del mesalianismo.

c) *La vida monástica en Occidente*

El intenso intercambio con el Oriente hizo que ya en el siglo IV se impusiera en la Iglesia latina un ascetismo organizado. Sin duda las peregrinaciones a Oriente hicieron de puente eficaz para este intercambio, pero también Atanasio tuvo mucho que ver con su influencia propagandística. Del eremitismo, perceptible por primera vez en las islas del Mediterráneo, nacieron pronto grandes colonias monásticas. Por eso, Martín de Tours († 397), cuando abandonó la vida militar romana, se acercó a la vida eremítica antes de formar con sus discípulos el primer monasterio de la Galia. Compartiendo muchos rasgos con el monacato egipcio, dio además a su fundación un carácter pastoral. Por esa razón se explica que salieran muchos obispos de su comunidad, especialmente en Marmoutier. Tras la muerte de Martín la vida monástica experimentó un nuevo auge en el sur de la Galia. En la isla de Lerinum o Lerina (hoy islas Lérins), la célula de eremitas de Honorato († 429) se convirtió enseguida en un «ingens fratrum coenobium» que atrajo de manera especial a la clase galo-romana alta. El indomable arzobispo Hilario († 499), metropolita de Arlés, así como el cultísimo Euquerio de Lyón († hacia el 450), salieron de este monasterio insular.

En la región del Ródano dio gran impulso a la vida monástica Juan Casiano, quien, escita de origen, recogió experiencias ascéticas en Belén y en Egipto, pasó posteriormente por Roma y terminó su andadura en Marsella, donde fundó el monasterio San Víctor. En sus escritos comunicó a Occidente orden y sabiduría madurados en el monacato oriental. Además, en las 24 *Collationes patrum,* acentuó fuertemente la idea del mérito de las propias obras frente a extremos de la doctrina agustiniana de la gracia. Según sus exposiciones, la verdadera condición cristiana se realizaba en el monasterio, cuyos muros delimitan el ámbito espiritual del ámbito carnal del mundo. La franqueza con que se abría a las cuestiones teológicas hizo que su programa de espiritualidad monástica ejerciera una amplísima influencia. Incluso Patricio († hacia el 460) llegó a conocer la vida monástica en la isla de Lerinum, y, con su trabajo misionero, imprimió un sello monástico a toda la Iglesia de Irlanda.

Pero el fomento de la vida ascética no significó siempre dar la espalda al mundo. Junto a la predicación misionera y a la creciente atención

a la cultura, grandes figuras surgidas de la vida monástica se responsabilizaron, en la época de la migración de los pueblos, de la población necesitada. Con Severino de la Nórica († 482), que como un verdadero hombre de Estado dirigió la retirada de los romanos del Danubio central, este tipo de vida monástica consiguió un gran prestigio también al norte de los Alpes.

Los polemistas gentiles criticaron con gusto y saña el monacato y también el ideal ascético, pero también círculos intraeclesiales se sintieron afectados por la exigencia ética o por la actuación repulsiva de algunos ascetas. En Roma, la convivencia de mujeres de origen aristocrático bajo la dirección de Jerónimo († 420) suscitó escepticismo despectivo que se incrementó tras la muerte de una joven asceta. Estalló incluso la caza de la «chusma monacal». Se mostraron contrarios por principio Helvidio († hacia el 400) y Joviniano († antes del 406), quienes pusieron en duda el ideal de la virginidad. Y obligaron a la Iglesia a poner orden en el monacato y a justificar, bíblica y teológicamente, el ideal ascético.

d) *Nacimiento de comunidades de clérigos*

Aunque a veces se produjeron tensiones entre el monacato y el clero de la comunidad, el modelo de la vida ascética fue abriéndose paso con fuerza creciente. Las primeras prescripciones del celibato, que encontramos en los sínodos de Ancira (314) y de Elvira (hacia el 316), estuvieron influidas indudablemente por esta corriente fundamental que se tradujo pronto en Occidente en la implantación de comunidades clericales en regla. Eusebio de Vercelli († 371), que cuando era lector de la comunidad romana practicaba ya el estilo de vida célibe, había sido desterrado de Oriente por haberse declarado a favor de la confesión de fe del concilio de Nicea. Pues bien, cuando volvió a su lugar de origen (363) fundó en su iglesia episcopal un *monasteriun clericorum* en el que, junto con la oración en común, se dedicaba una especial atención al estudio de la Sagrada Escritura. El carácter peculiar de esta comunidad de clérigos caló plenamente en la conciencia de los contemporáneos. A través de Agustín († 430), quien, ganado por el ideal ascético, lo practicaba en su sede episcopal de Hipona con sus colaboradores, a los que exigía franqueza espiritual y ministerio pastoral, la *vita communis* se convirtió en el modelo del cabildo catedralicio medieval. Agustín configuró su *monasterium virorum* con aquellas instrucciones que fueron recopiladas más tarde como *Regla* de Agustín en el llamado *Praeceptum.* El modelo de Agustín ejerció una influencia inmediata en la fundación de números monasterios, y también en las formas de ordenamiento monástico posteriores, por ejemplo, en la de Cesario de Arlés († 542).

e) *Benito de Nursia y su fundación monástica*

Los esfuerzos por conseguir una reforma del monacato occidental alcanzaron su punto culminante en Benito de Nursia († hacia el 547) y en su *Regla.* Nacido en una familia adinerada, comenzó en Roma —según los *Diálogos* de Gregorio Magno— sus estudios, pero asqueado por la omnipresente lascivia, se retiró a la soledad de los Montes Sabinos, y pasó primero una temporada en Subiaco llevando una severa vida eremítica. Desilusionado por las intrigas de la dirección de varias comunidades monásticas que él había reunido a su alrededor, se fue hacia el Sur, y hacia el año 529 fundó el monasterio de Monte Casino. El prestigio espiritual de Benito y su seriedad ascética hicieron que su nueva fundación experimentara un rápido auge. La *Regla* de Benito, alimentada de la tradición monástica y de la mesura romana, presentaba la comunidad monástica como «escuela de servicio al Señor». Las columnas básicas de esa vida monástica son la perseverancia, la vida ascética y la obediencia al abad. En la orientación *ora et labora* se expresa adecuadamente la imagen benedictina del monje. La probable dependencia de la *Regla* de Benito de la llamada *Regula Magistri* no merma en modo alguno la gran prestación de su creador. De hecho, llegó a imponerse como ley fundamental del monacato occidental, aunque la severa *Regla* del irlandés Columbano († 615), abad de Luxeuil y de Bobbio, ejerció también una larga influencia. Afirmó la necesidad del trabajo manual, pero, empalmando con Casiodoro († 583), la dedicación de los benedictinos a la ciencia antigua contribuyó de manera decisiva a la supervivencia de la cultura occidental.

§23

El problema del Espíritu y el segundo concilio ecuménico de Constantinopla (381)

Para la Iglesia antigua el concilio constituía el instrumento con el que hay que superar la división en la fe. Según la información de Eusebio, «las grandes cuestiones pendientes sólo pueden solucionarse en sínodos»[68]. La intensa actividad sinodal motivada por el arrianismo creó una cierta inseguridad sobre el valor vinculante de las respectivas asambleas de obispos. Sin embargo, se volvió a echar mano de este procedimiento eclesial cuando, en la discusión trinitaria, fue incluido también el Espíritu Santo.

a) *La situación teológica y eclesial*

---

[68] Eusebio, *Vita Const.* I, 51 (GCS 7^2,42).

Como consecuencia de la disputa arriana, la cuestión de la correcta comprensión del Espíritu Santo pasó a primer plano desde mediados del siglo IV. El Nuevo Testamento había dado a conocer al *Pneuma* como don salvífico de los tiempos escatológicos, y sólo ocasionalmente le había atribuido un carácter personal, por ejemplo en el mandato de bautizar (Mt 28,19). Sintonizan con esta doble presentación algunas afirmaciones pneumatológicas de los tiempos posteriores que apuntaban, por un lado, al carácter personal del Espíritu Santo, mientras que, por otro lado y en conexión con Jn 4,24, presentaban la naturaleza divina como espíritu, lo que tuvo efectos estimulantes para la concepción del hombre y de su posibilidad de salvación. Al hilo de las especulaciones sobre el *Logos y* como dique de contención contra las concepciones sabelianas sobre Dios, la discusión trinitaria abarcó también al *Pneuma,* al que algunos arríanos como Eunomio situaron lógicamente en el ámbito de lo creatural. Como el concilio de Nicea, también el sínodo de Ancira (358) habló de la divinidad del Espíritu en el sentido de la fórmula bautismal trimembre, sin dar con la determinación de la relación.

Mientras que una aseveración de esas características era suficiente para la espiritualidad del monacato, se multiplicaban las voces que reconocían el carácter de *homoousios* al Hijo, pero no al *Pneuma.* A los defensores de esa doctrina se les caracterizó como «pneumatómacos» o luchadores contra el Espíritu (*pneumatomakhoi*)*, y* posteriormente, por referencia a su supuesto portavoz, el obispo Macedonio de Constantinopla († antes del año 364), «macedonios». Según el historiador de la Iglesia Sozomeno[69], el mencionado Macedonio rechazaba la divinidad del *Pneuma y* lo describía más bien como intérprete de Dios o como ángel. También manifestó ciertas reservas contra la divinidad del Espíritu Santo Eustacio de Sebaste, que gozaba de gran prestigio por su ascetismo y actividad pastoral; era adversario del partido anomeo, pero no seguía las concepciones trinitarias de los padres capadocios. Por medio de una exégesis literalista situaba al *Pneuma* entre Dios y las criaturas. Llegó incluso a utilizar denominaciones de parentesco humano para la explicación de la Trinidad. Fueron muchos los que se mostraron en desacuerdo con esta doctrina sobre el Espíritu. Como Dídimo el Ciego († hacia el 398), director de la escuela alejandrina, en su obra *De Spiritu Sancto,* también Atanasio trató de utilizar la Escritura para demostrar la divinidad del *Pneuma* en las cartas que escribió al obispo Serapión de Thmuis († después del año 362) desde el año 358. No se sabe si los «trópicos», combatidos a causa de su interpretación metafórica de la Escritura, se han de identificar con los pneumatómacos. En su obra *Sobre el Espíritu Santo,* dedicada a

---

[69] Sozomeno, *Hist. eccl.* IV, 27,1.

Anfiloquio de Iconio († 394/403), Basilio de Cesarea elaboró la idea de la consubstancialidad del Espíritu Santo con el Padre y con el Hijo. Siguiendo el principio *lex orandi, lex credendi,* justificaba, junto a la usual doxología «Gloria al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo», la fórmula oracional del mismo rango: «Gloria al Padre con el Hijo y con el Espíritu Santo», porque ella responde a la dignidad del *Pneuma.* Gregorio Nacianceno aplicó conscientemente el término *homoousios* también al Espíritu Santo, y afirmó, apoyándose en Jn 15,26, su peculiaridad frente al Padre y al Hijo como «procesión» *(ekporeusis)*[70].

Esta fórmula creció del afán de liberar al espíritu humano de los lazos terrenos, y allanó el camino para la solución del problema trinitario.

La división del episcopado de Oriente continuaba siendo el gran impedimento para que la teología llegase a conseguir una formulación unitaria de los contenidos de la fe en Dios. Costó arduo y prolongado esfuerzo llegar a reunir a los obispos de Oriente, lo que finalmente se consiguió, con la reticencia del papa Dámaso, sobre la base de la ortodoxia neonicena. En Antioquía se agravó el cisma cuando, a los tres grupos ya conocidos, se sumó la corriente que seguía a Apolinar. Pero Melecio, que tras la muerte de Valente había retornado del exilio, consiguió organizar un sínodo en el otoño del año 379. Y ese sínodo dio a conocer su conformidad con la fe de Roma y de Alejandría. De esta manera se abría paso el acuerdo, por encima del confusionismo local. También la situación eclesiástica de Constantinopla era confusa. Desde los años veinte habían llevado la voz cantante los arríanos, y hasta después de la derrota de Valente no se atrevió la pequeña comunidad fiel a la fe nicena a nombrar un obispo. Lo hizo entonces en la persona de Gregorio Nacianceno. Éste había sido consagrado ya obispo por Basilio, por motivos de política eclesiástica, pero no había llegado a tomar posesión de su sede de Sasima, y desafió ahora la protesta formulada por el obispo arriano Demófilo, quien afirmaba que el cambio de sede era contrario a la norma canónica. Con recelo y preocupación contemplaba Alejandría los acontecimientos que tenían lugar en la capital.

b) *Preparativos y desarrollo del concilio*

Impresionado por la confusión en materia de fe y por las divisiones, Basilio se dirigió a los países occidentales ya el año 377 y les pidió que condenaran las doctrinas falsas, pues entonces era imposible deliberar conjuntamente con los orientales[71]. El emperador Teodosio, que con el edicto del año 380 había erigido a la categoría de norma las fórmulas de fe

[70] Gregorio Nacianceno, *Or*. 25,16; 31,8.
[71] Basilio, *Ep.* 263.

romano-alejandrinas, pensó en la celebración de un concilio e invitó a celebrar una asamblea eclesiástica en la capital de Oriente. Al mismo tiempo, limitó la participación. Sólo tomarían parte aquellos obispos de orientación neonicena que eran considerados como trabajadores en pro de la unidad de la fe.

A primeros de mayo del año 381 se reunieron en el palacio imperial de Constantinopla unos 150 obispos de la parte oriental del imperio. No estaba representado el Occidente y, al principio, tampoco Egipto. Melecio y sus 71 obispos constituían el núcleo de los participantes. Previamente, el antioqueno había hecho valer su peso y había promovido los preparativos. Por iniciativa, tal vez, de las autoridades del imperio apareció posteriormente también un grupo de 36 obispos de la corriente de los pneumatómacos, encabezados por Eleusio de Cízico. En la sesión inaugural, celebrada en la sala del trono, el emperador Teodosio saludó efusivamente al obispo Melecio. Y exhortó a los sinodales a una cuidadosa ponderación de las cuestiones pendientes. Las sesiones siguientes tuvieron lugar en la iglesia «Homónoia», significativamente, sin la participación inmediata del soberano. La falta de actas impide reconstruir la marcha de las deliberaciones. En cualquier caso, era urgente aclarar la cuestión episcopal en Constantinopla misma. Gregorio Nacianceno había comenzado, en la medida de sus escasas posibilidades, a reunir la dispersa comunidad de los nicenos. Sus dotes oratorias hicieron que su cometido se viera coronado por el éxito. Posteriormente, la presencia del cínico Máximo de Alejandría, que se unió primero a Gregorio, mereciendo alabanzas de éste por su fidelidad a la fe, desató la intranquilidad. Pero una noche, unos sacerdotes egipcios consagraron obispo a este «filósofo» para que suplantara a Gregorio. El plan fracasó, pero arroja luz sobre el juego intrigante de Alejandría, cuyo ambicioso obispo Pedro († 381) quería asegurarse la influencia que había ejercido en otros tiempos. El concilio se ocupó de este asunto y, en una toma de postura, declaró inválida la ordenación de Máximo[72]. Quedaba despejado el camino para la confirmación de Gregorio. Y se olvidaron las anteriores reservas canónicas contra su traslado, pues jamás había tomado posesión de la sede de Sasima. En una celebración rodeada de gran solemnidad tomó posesión de su iglesia episcopal de Constantinopla.

El concilio experimentó una interrupción inesperada al morir repentinamente Melecio de Antioquía. La conmoción de los obispos y del pueblo resuena en el discurso necrológico de Gregorio de Nisa, que no se limitó a ensalzar al difunto por su ortodoxia, sino que se refirió también al peligro que corría la obra del concilio, en la que tantas esperanzas se habían depositado. Sin embargo, tras las exequias, los obispos volvieron a reunirse

---

[72] Canon 4 del concilio de Constantinopla.

para continuar las deliberaciones, y asignaron la presidencia a Gregorio, que había sido entronizado ya como obispo de Constantinopla. La fracción meleciana consiguió introducir en el orden del día la cuestión sucesoria en Antioquía, que Gregorio quiso solucionar en el sentido acordado ya en tiempos anteriores y aprobado por Occidente. En consecuencia, propuso no realizar una nueva elección mientras viviera Pablo. Naturalmente, su propuesta chocó contra la apasionada resistencia de los melecianos. Su patente animadversión contra Occidente radicaba en su convencimiento de que «compete la dirección a aquella parte de la tierra en la que Dios apareció en figura de carne»[73]. Candidato a la sucesión en la sede episcopal de Antioquía era considerado el presbítero Flaviano, que se encontraba también en Constantinopla. Pero no se produjo la elección, tal vez porque el emperador quiso evitar un conflicto con Occidente.

Es posible que se llegara a esta fase a tener negociaciones de unión con una delegación de los pneumatómacos, a los que se había pretendido ganar en fechas anteriores para la aceptación del concilio de Nicea. Aquel intento encajaba perfectamente en los intereses de la política religiosa de Teodosio. Pero no llegó el éxito, pues los obispos que seguían a Eleusio de Cízico negaron decididamente la divinidad del Espíritu Santo. Tal vez el llamado Símbolo de fe constantinopolitano sirvió de base para el diálogo con los pneumatómacos. Pero tampoco se puede excluir la posibilidad de que los padres del concilio propusieran una confesión nueva que, renunciando al h*omoousios,* describía de la siguiente manera la fe en el Espíritu Santo: «Y en el Espíritu Santo, Señor y vivificante, que procede del Padre, que juntamente con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado, que habló por los profetas»[74]. Mientras que la confesión de Nicea no sufrió cambio alguno en lo referente al Padre y al Hijo, su escueto tercer artículo: «Creemos en el Espíritu Santo» experimentó una complementación característica en cuanto que el título y las afirmaciones de origen bíblico introducidos colocan claramente al Espíritu al lado de Dios. Gregorio Nacianceno, que defendió personalmente y con énfasis la *homoousia* del Espíritu, criticó sin embargo el símbolo mediador, una objeción que incrementó el aislamiento del enfermizo presidente del concilio. Sin embargo, el Símbolo de fe niceno-constantinopolitano, cuyas formulaciones sobre el Espíritu Santo surgieron de la discusión de aquel concilio, demostró una conciencia de fe que conducía a la unidad aunque habían fracasado las negociaciones con los pneumatómacos.

Tras la marcha de los «luchadores contra el Espíritu», se presentó en Constantinopla un grupo de obispos de orientación occidental, entre los que se encontraban Timoteo de Alejandría y Acolio de Tesalónica, íntimo de

---

[73] Gregorio Nacianceno, *De vita sua* 1692s (Jungck 136).
[74] *Symb. Const.* (Dossetti 248s; DS 150; Dz 86).

Teodosio. La tardía presencia de este grupo se explica por el supuesto papel desempeñado por Melecio en la selección de los participantes en el concilio; y, por esta desconsideración, éstos «afilan sus espantosos dientes cual jabalíes»[75]. En ocasiones, la aprobación de importantes cánones por el concilio incrementó su cólera. Junto al anatema sobre las herejías, incluida la de los pneumatómacos y de los apolinaristas en el primer canon, se limitaba en el segundo la actividad episcopal al ámbito de sus diócesis (estatales). Según el canon tercero, el obispo de Constantinopla «detenta el primado de honor tras el obispo de Roma, pues Constantinopla es la nueva Roma»[76]. Indudablemente, este incremento del rango de Constantinopla sentó mal al obispo de Alejandría, que hasta entonces había jugado el papel preponderante en Oriente. Cuando se utilizaba como argumento de la preeminencia un principio político se estaba en la línea de la equiparación, realizada en Nicea, entre regiones eclesiásticas y formas de organización estatales. Occidente, y Roma a la cabeza, protestó inmediatamente contra este desplazamiento de las relaciones de fuerza, y concretamente con la ayuda de la teoría de las tres sedes petrinas, que fue formulada probablemente en un sínodo romano celebrado el año 382.

Cierto rechazo en aspectos particulares de los asuntos tratados, así como de la forma de la negociación, encontró eco creciente en la mayoría del concillo, sin duda porque se habían enturbiado las relaciones de ésta con el presidente en el arreglo del cisma antioqueno, así como en el tratamiento de la unión con los pneumatómacos. Con su carácter hipocondríaco, Gregorio reaccionó de forma extraordinariamente airada, y presentó su dimisión, que, para sorpresa suya, le fue aceptada por los sinodales. Él mismo dijo que la causa principal que le había movido a dar tal paso había sido la unidad de la Iglesia. Su incapacidad en la conducción de las negociaciones, su huida al aislamiento y el no disimulado desengaño le facilitaron su decisión. En un patético discurso de despedida ante el emperador y los padres conciliares, presentó como un acto dramático su partida de la nueva Roma «que preilumina la mañana»[77].

El concilio se encontraba ahora ante la tarea de nombrar un presidente y un obispo para Constantinopla. De un informe sobre el sínodo del 382 se desprende que el pretor Nectario († 397) fue elegido por los «150 padres en manifiesta concordia bajo la mirada del emperador Teodosio, amado por Dios, así como con la aprobación de todo el clero y de toda la comunidad de la ciudad»[78].

Indiscutiblemente, muchas dificultades acompañaron a este nombramiento de Nectario, oriundo de Tarso, pues, como laico no bautizado, no

---

[75] Gregorio Nacianceno, *De vita sua* 1804 (Jungck 142).
[76] Mansi III, 560.
[77] Gregorio Nacianceno, *De vita sua* 566 (Jungck 81).
[78] Teodoreto, *Hist. eccl.* V, 9,15 (GCS 44,293).

reunía las condiciones canónicas debidas. Sin embargo, todas las partes se pusieron de acuerdo con el emperador acerca del probo y prestigioso funcionario que, finalmente, guió el concilio hasta su conclusión. En una especie de informe de trabajo *(Logos prosphorikos)* para el soberano, los padres conciliares resumieron el resultado de su actividad y pidieron la confirmación de las conclusiones. Con la firma de los decretos el 9 de julio del año 381 terminó el concilio, cuyas decisiones fueron publicadas como ley imperial mediante edicto.

c) *Aceptación y Símbolo de la fe*

La asamblea eclesiástica de Constantinopla suscita una serie de preguntas que continúan siendo objeto de discusión incluso en nuestros días. En primer lugar, el hecho de que casi todos los participantes pertenecieran al Oriente cristiano difícilmente permite calificar la reunión de ecuménica, en el sentido de una representación de toda la Iglesia. Su denominación de ecuménica se refería el año 382 a los participantes de todas las regiones de lengua griega. En los tiempos posteriores, el concilio desapareció casi por completo de la conciencia de los hombres de la Iglesia; concretamente, hasta que se planteó de nuevo la cuestión del símbolo de fe en el concilio de Calcedonia (451). La recepción de la confesión de fe de Constantinopla, como sucedió con la de Nicea, confirió más tarde etiqueta de ecumenicidad al concilio de los «150 padres».

Eso nos obliga a volver nuestra atención nuevamente a la confesión de fe de Constantinopla, de cuya existencia se nos habla expresamente por primera vez en el concilio de Calcedonia. Ahora bien, el escrito de un sínodo celebrado en Constantinopla el año 382 hace referencia a una confesión de fe según la cual «hay que creer una divinidad, fuerza y entidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, (y con ello) una dignidad que merece igual honra y una soberanía igualmente eterna en tres hipóstasis absolutamente perfectas o tres personas perfectas»[79]. Con todo, no es seguro si esta alusión describe la conciencia de fe del concilio celebrado el año anterior o si se refiere a un símbolo de fe ya existente. La confesión de fe que fue presentada al concilio de Calcedonia como *«ekthesis* de los 150 padres» se basa, por lo que se refiere a la parte cristológica, en modelos orientales y formula después la doctrina ortodoxa del Espíritu contra los pneumatómacos. El *Símbolo constantinopolitano* difícilmente puede ser considerado derivación directa del niceno, y por la tradición del texto tampoco parece que tuviera por modelo al *Ancoratus* de Epifanio († 403); por todo ello nos sentimos inclinados a considerarlo ampliación de un símbolo niceno de uso corriente cuya afirmación de fe se inspiró en las

---

[79] Ibíd. V, 9,11 (GCS 44,292).

fórmulas de la doctrina neonicena sobre el Espíritu. A pesar de su insuficiente representación, el concilio de Constantinopla logró, finalmente, conducir el profundo conflicto en torno a la imagen bíblica y cristiana de Dios a una solución reconocida de forma general, sin duda gracias a una teología superior.

IV

LA AUTONOMÍA DE LA IGLESIA EN EL DESMORONAMIENTO DEL MUNDO ANTIGUO

La disolución del mundo antiguo, debida a las dificultades internas del imperio romano y a la permanente presión a que se le sometió desde fuera, sobre todo por las constantes migraciones de los pueblos, obligó a la Iglesia a replantear su situación. A finales del siglo IV, el cristianismo alcanzaba por primera vez la condición de una religión estatal. Pero por aquellas fechas se rompía el marco político y social del imperio, al menos en Occidente, y esta circunstancia imponía no sólo una reorientación frente a los poderes políticos que emergían, sino que simultáneamente promocionaba la autonomía de la Iglesia como institución. A pesar del maridaje de la Iglesia con el Estado, aquélla no vinculó su suerte al destino de éste, aunque ella empleó su autoridad moral para defender a los hombres que se encontraban en apuros o rescató los tesoros de la *paideia* antigua. Obligada a retornar a las fuentes de la fe, desarrolló una intensa actividad misionera y perfiló así con mayor nitidez su propia autocomprensión. Al hilo de esta actividad de proclamación se fue abriendo paso una especie de germanización del cristianismo occidental, cuyo distanciamiento de la Iglesia de Oriente se había hecho visible desde el siglo IV.

§24

La Iglesia en el camino hacia la autonomía

Con la integración del cristianismo en el entramado del imperio romano, la Iglesia se vio crecientemente envuelta en el peligro de perder su independencia. Las críticas contra la intervención del poder del Estado apenas cuestionó la subordinación de principio. Continuaba predominando el modelo de la religión como fundamento del bienestar público, aunque la inestabilidad política y la experiencia de cismas eclesiásticos estaban pidiendo a gritos una nueva orientación.

a) *El abandono del antiguo principio de la religión*

Una profunda sacudida de la antigua idea del imperio ocasionó la conquista de Roma por los visigodos el año 410. Los círculos paganos no desperdiciaron la oportunidad y comenzaron a propalar que los cristianos eran los culpables de la catástrofe, porque se habían negado a venerar a los dioses. «¡Mirad! —decían los gentiles—. Cuando nosotros ofrecíamos

nuestros sacrificios a los dioses, Roma se erguía invulnerable, era dichosa. Ahora que el sacrificio de vuestro Dios ha triunfado y se ha extendido por doquier, mientras que los sacrificios a nuestros dioses están prohibidos, mirad lo que Roma ha tenido que aguantar»[1]. Esta acusación, lanzada desde el sistema cultual-estatal de Roma, dio pie en África al obispo Agustín para su gran obra histórico-teológica De civitate Dei, en la que refutaba la argumentación «religiosa» de la polémica pagana y acentuaba la actitud de la fe en Dios como quicio de la existencia cristiana. Ya en la introducción, dice que la Civitas Dei «vive de la fe»[2], y tensaba así el arco de la comunión de los creyentes en este tiempo mundano hasta la consumación definitiva. Sin desatar el lazo con la Iglesia terrena, Agustín marca aquí la norma de la comunión cristiana de fe que tiene su contraimagen en la unión cultual de la civitas terrena. Su crítica apuntaba no sólo al culto politeísta con la intención de favorecer la veneración del Dios verdadero, sino que se refería a la actitud de la fe como relación cristiana con Dios.

De esa manera se ponía en tela de juicio todo intento de integrar al cristianismo en el Estado al modo de una religión heredada. Aunque el antiguo modelo, especialmente en la Iglesia bizantina, siguió ejerciendo atracción, Agustín situó la autoconciencia eclesial en su distancia respecto del mundo y del Estado.

b) *El primado romano*

Al basarse la división territorial eclesiástica en la división del Estado en provincias se había sancionado ya en Nicea la federación metropolitana como unidad superior al distrito diocesano. Otra recapitulación de estas unidades en una especie de superfederación metropolitana en consonancia con las diócesis del imperio se esbozaba en el canon 2 del concilio de Constantinopla (381), una tendencia que se había roto ya mediante la subida de rango eclesiástico que había experimentado la ciudad imperial oriental, a la que, en el concilio de Calcedonia, se sometieron los suprametropolitas, de las diócesis del Ponto, de Asia y de Tracia.

Mediante la invocación de «antiguos derechos honoríficos», se extendía así la constitución de los patriarcados, que finalmente quedó fijada por el canon 36 del concilio Trullano II (692), en el orden siguiente: Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén.

La división de la Iglesia en patriarcados, constitución que no se fundaba sólo en una estructura organizativa del Estado, reconocía a Roma la primacía sobre todo el Occidente. El auge de centros episcopales —por ejemplo, Cartago— no llegó a producirse a causa de circunstancias

---

[1] Agustín, Sermo 296,6 (PL 38,1356)

[2] Agustín, Civ. Dei I, praef. (CCL 47,1). Cf. Rom 1,17; Gál 3,11.

políticas, pero sobre todo porque Roma hizo valer con claridad creciente su pretensión primacial. Tal vez como respuesta a la elevación de rango experimentada por la Iglesia de Constantinopla, un sínodo (¿382?) celebrado bajo el papa Dámaso razonó de forma precisa el primado de Roma invocando Mt 16,18.

La Iglesia romana debía su condición cimera frente a las restantes Iglesias petrinas de Alejandría y de Antioquía no a conclusiones sinodales, sino a la preeminencia del primer Apóstol, que había padecido el martirio en Roma juntamente con Pablo[3]. En la expresión «Sede apostólica» a secas, el principio petrino buscaba el reconocimiento universal en la organización de la Iglesia.

No obstante, el creciente juridicismo del liderazgo al estilo de la praxis de la administración romana dejó su huella en la fundamentación teológica del primado del papa. A las preguntas formuladas por obispos, se respondía siguiendo el modelo de un *responsum* imperial, con lo que la respuesta en cuestión recibía fuerza jurídica. El papa Siricio (384-399), que se consideraba a sí mismo heredero del oficio petrino, fue el primero en utilizar la praxis de las decretales. De esa manera confirió un carácter jurídico-majestuoso a las relaciones con las Iglesias de Occidente, con lo que la Sede apostólica aparecía como instancia de apelación. Inocencio I (402-417), siguiendo esa política eclesiástica, llegó a crear el vicariato apostólico en Tesalónica e hizo valer su autoridad magisterial en el debate con el pelagianismo. Pero frente a Oriente, fueron visibles los límites de la pretensión primacial romana cuando el Papa intervino en favor de Juan Crisóstomo y fracasó rotundamente con su propuesta en favor de un concilio común. Las relaciones de sus sucesores con las Iglesias de Oriente no se rompieron por esto, pero incluso las preguntas provenientes de Oriente aparecían más como intentos de ganarse a un aliado que como utilización del camino de apelación diseñado por Roma. La autoconciencia de algunos hombres de Iglesia orientales es subrayada por la forma de proceder de Cirilo en el concilio de Éfeso, aunque la explicación de los legados de Celestino I (422-432), según la cual Pedro continúa actuando en sus sucesores, no encontró resistencia.

La autoconciencia primacial de los obispos de Roma alcanza un hito en León Magno (440-461). Convertido en abogado de la población atribulada, ante el fracaso del poder del Estado, fundamentó teológicamente su responsabilidad de la Iglesia universal. Se sabía llamado por Cristo, Señor de la Iglesia, para ser sucesor de Pedro. Y tenía conciencia de estar equipado con la plena potestad *(plenitudo potestatis)*. Este origen aseguraba al papado, según León, una autoridad *(auctoritas)* única, y también poder universal que legitimaba la intervención en el ámbito de

---

[3] *Decr. Gelasianum* 3,1 s (Dobschütz 7 y 30s).

toda la Iglesia universal. No resultaba difícil percibir en esta pretensión un eco de la tradición romana acerca de la soberanía universal, para dar así al oficio de Pedro el carácter de la *romanitas.* La forma de gobernar y el ceremonial acentuaron los rasgos «soberanos» en la imagen pública de los papas en los umbrales del medioevo, aunque la autocalificación de Gregorio I Magno como *Servus servorum Dei* muestra que la idea original del «ministerio» en modo alguno había desaparecido de la concepción del oficio. Por otra parte, una comprensión de la Iglesia en clave jerárquica, que culminaba en la figura del papa, favoreció aquel centralismo que resultó decisivo para la cristiandad occidental.

c) *Distanciamiento frente al poder del Estado*

La reflexión sobre sus fundamentos bíblicos empujaba constantemente a la comunidad de los fieles a soltarse del apego a los modelos contemporáneos de la relación con el mundo y con el Estado. Intromisiones de soberanos «cristianos» en las discusiones sobre la fe y la marcha de los acontecimientos eclesiásticos hicieron que se tomara mayor conciencia de la autonomía. Y sucedió que incluso obispos partidarios de una unión con el Estado acentuaron con toda claridad la distancia cuando lo exigieron las circunstancias. Así, aun manteniendo una coordinación de principio entre la Iglesia y el Estado, Ambrosio de Milán no dudó ni un momento en mantener a raya al emperador, llegando a afirmar seguro de sí mismo: «El emperador está en la Iglesia, no sobre ella»[4].

Para las relaciones entre Iglesia y Estado fue, sin duda, de gran alcance la diferenciación agustiniana en *De civitate Dei,* según la cual no es lícito que la comunión de los fieles se integre en la *civitas* terrena. Su afirmación de que esta última tiene que realizar la paz y la justicia en este tiempo mundano excluye, sin embargo, una aversión total hacia el Estado terreno. En este sentido, tampoco una contraposición (de signo maniqueo) caracteriza la relación entre ambas magnitudes, sino una imbricación decisiva en la fe: «He dividido la humanidad en dos grandes grupos: uno, el de aquellos que viven según el hombre, y otro, el de los que viven según Dios. Místicamente damos a estos grupos el nombre de ciudades, que es decir sociedades de hombres. Una de ellas está predestinada a reinar eternamente con Dios, y la otra, a sufrir un suplicio eterno con el diablo»[5].

En los tiempos posteriores no siempre se tuvo conciencia del enfoque escatológico del diseño agustiniano; en consecuencia, se intentó una trasposición miope a la realidad política como tentación histórica. La crítica de Agustín no fue capaz de quebrar por completo la influencia que ejerció

---

[4] Ambrosio, *Sermo c. Auxent.* 36 (PL 16,1061).
[5] Agustín, *Civ. Dei* XV, 1 (CCL 48,453).

la teología de signo imperial representada por Eusebio. A pesar de la marcada conciencia eclesial, León Magno atribuyó un carácter casi sacro al *imperium,* especialmente en la figura del emperador. Y consideró la soberanía terrena como una emanación de la soberanía universal de Dios. Y esta vocación obligaba al emperador a trabajar en pro de la verdadera fe. El papa no tuvo reparo alguno en poner en juego el habitual principio según el cual la preocupación por la fe garantiza la salvación del imperio. La simbiosis entre Iglesia y Estado es, según esta concepción, ventajosa para los hombres en conjunto; además, se presupone la identidad de Iglesia y sociedad. La autocomprensión eclesiológica y el poder tutelar imperial tuvieron oportunidad de comprobar ya en tiempos del papa León Magno la fragilidad de esta alianza armoniosa.

Precisamente, el cumplimiento de las conclusiones de Calcedonia dio pie al conflicto del papado con los emperadores de Oriente. La caída del imperio romano de Occidente, rubricada por la deposición de Rómulo Augústulo el año 476 y por el auge del imperio godo bajo Teodorico en Italia, centró la atención de la Iglesia sobre Constantinopla, donde se quería preservar a toda costa la unidad del imperio sacudido por fuerzas centrífugas. Para mantener tal unidad, se estaba incluso dispuesto a aceptar compromisos en cuestiones de fe. El papa Gelasio (492-496), que ya como diácono había subrayado la utilidad de la verdadera religión para el Estado, insistió en la primacía de Dios, y derivó de ahí su doctrina de las dos potestades. «Dos son, en efecto —afirmaba Gelasio al emperador—, los que gobiernan este mundo: la sagrada autoridad de los obispos y la autoridad imperial. De estas dos, la carga de los sacerdotes es especialmente pesada, pues tiene que dar cuentas a Dios incluso de los reyes de los hombres. Pues vos lo sabéis, clementísimo hijo: sin duda, vos sobrepasáis en dignidad a todo el género humano; y, sin embargo, inclináis la cerviz ante los que administran las cosas divinas, y esperáis de ellos los medios para la salvación de las almas. Y reconocéis igualmente que en la recepción de los sacramentos celestiales, si se administran de forma conveniente, sois, por disposición divina, el humilde receptor, y no el que imparte órdenes»[6]. Apoyándose en la analogía de la relación entre alma y cuerpo, Gelasio subrayaba no sólo la autonomía sino la preeminencia de la Iglesia en el ámbito espiritual. Amparándose en el peculiar envío de la Iglesia, la desvinculaba del Estado. De esta manera apuntaba ya Gelasio las tensiones medievales entre *sacerdotium* e *imperium.*

Esta desvinculación pasaría su prueba de fuego durante el reinado del emperador Justiniano. Mediante reformas sociales y éxitos militares había conseguido éste restaurar el imperio romano universal, sobre la base del cristianismo. Justiniano, que se consideraba «enviado por Dios como ley

---

[6] Gelasio, *Ep.* 12,2 (Thiel 350s); cf. H. Rahner, *Kirche und Staat* 257.

viviente para los hombres»[7], incluía también a la Iglesia en su concepto de unidad. De esta manera su autoconciencia soberana imponía límites a la autonomía de la Iglesia. Arrancando de la división de las tareas entre el episcopado y el poder imperial introdujo una innovación legal con las siguientes palabras: «Por eso, nada está tan en el corazón de los emperadores como el respeto al episcopado, puesto que los obispos están obligados —a su vez— a la oración incesante por los emperadores. Pues cuando este ministerio de oración se realiza sin mancha alguna y con plena confianza en Dios, y cuando también el poder imperial se ejerce conforme a derecho y con honestidad entonces se produce una sintonía perfecta, y deriva de ahí, exclusivamente, utilidad y bendición para todo el género humano. Por eso también Nos estamos llenos de la preocupación más apasionada por los dogmas verdaderos de Dios y por la posición honorífica de los obispos. Y estamos convencidos de que, si todo es correcto en cuanto al dogma y a los obispos, Dios nos impartirá la plenitud de los bienes. Gozará de consistencia lo que ya tenemos, y conseguiremos lo que no hemos logrado hasta el presente»[8].

Indudablemente, esta declaración de la armonía entre Iglesia y Estado se alimenta del tradicional principio de la preservación de la salvación política mediante la religión. Justiniano no dudó ni por un momento en empujar, por sus intereses imperiales, a los hombres de Iglesia a la oración, ni en clarificar cuestiones relacionadas con la fe dándoles una solución derivada, en parte, de puntos de vista políticos. Pero su ordenación de la vida de la Iglesia apuntaba también a la promoción de la sociedad, por lo que se encomendó a los obispos incluso tareas humanitarias en favor del pueblo, por ejemplo, respecto de la administración estatal. En este maridaje entre Iglesia y Estado, que seguiría siendo norte y seña del imperio bizantino, no había lugar para los gentiles ni para los herejes. Por el camino de la ley se delimitó la libertad religiosa para garantizar así una unidad amplia. La denominación de «cesaropapismo», aplicada al modo utilizado por Justiniano para ejercer su soberanía, no corresponde sin embargo a la subordinación propiamente dicha del ministerio episcopal a las tareas divinas y al poder imperial tutelar.

Con el desplazamiento del acento político a Constantinopla, se amplía en Occidente el campo de maniobra para el papado. Se seguía considerando al *basileus* oriental como cabeza del imperio cristiano, pero la actuación de Justiniano contra el papa Virgilio, con motivo de la condenación de los llamados Tres capítulos, profundizó, más allá de Roma, el abismo que había hecho su aparición muchos años antes en las diferencias en cuanto al lenguaje y a la fe. El exarca bizantino de Ravena

[7] *Novelle* 105,2,4 (Schoell-Kroll 507).
[8] *Novelle* 6, *praef.* (Schoell-Kroll 36); cf. H. Rahner, *Kirche und Staat* 299.

fue incapaz de ofrecer resistencia a los lombardos en el norte de Italia (568), de forma que el papa Pelagio II (579-590) había dirigido ya su mirada a los francos como futuro poder protector. A pesar de reconocerle el imperio a Bizancio, se abría paso una reorientación de los papas romanos, que gozaban precisamente de gran prestigio político entre la población de Italia por la importancia decisiva que sus intervenciones en el campo político habían revestido ya durante dos siglos para la población en momentos de especial agobio. El papa Gregorio I Magno (590-604) administró según pautas económicas la posesión patrimonial de la Iglesia de Roma, calificada como «propiedad de los pobres»[9]. Con ello, aseguró no sólo la amplia actividad caritativa, sino que, simultáneamente, puso el fundamento para el Estado de la Iglesia. Obligado por la necesidad y las zozobras de aquellos tiempos a actuar en el campo de la política, Gregorio hizo valer en una nueva forma la independencia de la Iglesia frente al Estado.

§25

Migraciones de los pueblos y misión cristiana

Los movimientos migratorios de los pueblos germanos, eslavos y árabes llevaron a finales de la edad antigua a un profundo cambio de la situación política y social. Las correrías de los germanos por Europa trajeron el año 476 el desmoronamiento definitivo del imperio romano occidental, mientras que Bizancio fue capaz de mantenerse hasta el final de la edad media, a pesar del cerco creciente. La irrupción que representaron las migraciones de los pueblos constituyó un fuerte desafío también para la Iglesia. Insertada en las estructuras del imperio romano, la Iglesia corría peligro de vincular el futuro del cristianismo a la supervivencia del imperio, y de negarse a las mutaciones imparables.

a) *Transformación brusca y reacción*

La avalancha migradora de los pueblos sembró el caos en amplísimas regiones del mundo antiguo. Esas convulsiones alcanzaron su vértice en la descomposición del imperio romano occidental y en el derrumbamiento del orden existente. Aunque las repercusiones de aquellas invasiones tuvieron una fuerza y características diversas en las distintas regiones del imperio romano afectadas, los cristianos no podían soñar con verse libres de las salpicaduras de tales cambios. Por eso se vieron amenazadas sobre todo las provincias periféricas, así como la supervivencia de la Iglesia, de reciente implantación en muchas de ellas. Señales de fuego en edificios

[9] Gregorio, *Reg. ep.* 13,21 (CCL 140 A, 1022).

eclesiásticos de la antigüedad tardía en la región del Danubio, del Rin o del Mosela confirman las destrucciones del tiempo de las migraciones de los pueblos. Escritores contemporáneos de los acontecimientos describen ataques a comunidades cristianas. Debido a la fuerte identificación de la Iglesia con el imperio cristianizado, numerosos creyentes consideraron la brusca transformación política como una verdadera catástrofe. El hecho de que muchos obispos procedieran de la aristocracia romana explica tal simbiosis de intereses, con su abierta desafección respecto de los pueblos invasores. De hecho, el pesimismo marcó fuertemente la reacción de los cristianos.

Ya durante las guerras de los godos en el siglo III se creyó llegado el final de los tiempos; y en las lamentaciones por la saqueada y envejecida naturaleza[10] se mezclaron pronto resentimientos contra los bárbaros intrusos. Ambrosio, que llegó a establecer contactos personales con Fritigil, princesa de los marcomanos, no dudó en calificar a los godos de Gog, el adversario escatológico del reino de Dios (Ez 38s). La polémica se agudizó debido a la confesión arriana de algunas tribus germanas. Por otra parte, Agustín hizo que la mirada de sus contemporáneos se centrara en la insondable actuación de Dios[11], que a un Salviano de Marsella († después del año 480) le parecía como un juicio de Dios, mientras que Juan Crisóstomo veía en la cruz la clave para superar la tribulación. El interrogante acerca del Dios justo y la duda sobre su providencia hicieron que los cristianos buscaran una respuesta. Además, se oyeron por entonces llamamientos a responder con una postura ascética a la miseria imperante o a entenderla en clave escatológica. Al mismo tiempo, algunos hombres de Iglesia no se limitaron al cumplimiento de sus responsabilidades pastorales inmediatas, sino que fueron más allá e intervinieron en el campo político para proteger a la población atormentada; así, por ejemplo, el papa León, quien el año 452 logró convencer cerca de Mantua a Atila († 453), rey de los hunos, para que cambiara de rumbo, o Severino de Nórica († 482), quien no se conformó con su actividad caritativa sino que entró en el campo de la política y llegó a entablar contactos con los germanos. Con frecuencia, se llegó incluso a encomiar la elevada moralidad de aquellos pueblos frente a la decadencia de los romanos[12]. Finalmente, no se dudó en evangelizar a los pueblos que habían traspasado las fronteras del imperio.

b) *Misión cristiana entre los pueblos germanos*

---

[10] Cf. Cipriano, *Ad. Demetr.* 3.

[11] Agustín, *Civ. Dei* I, 29; V, 23, y otros.

[12] Cf. Salviano, *Gub. Dei* VII, 23,107: «Entre los godos nadie es impuro, salvo los romanos; entre los vándalos, ni siquiera los romanos» (CSEL 8,191).

Algunos cristianos capadocios prisioneros comunicaron su fe a los godos occidentales, que, desde el siglo III, fundaron colonias en el Danubio inferior y en el mar Negro. De ellos descendía Ulfilas († hacia 382), que fue consagrado por Eusebio de Nicomedia (sin duda el año 341) «como obispo de los cristianos en la tierra de los godos»[13]. De esta manera se impuso entre los germanos orientales el cristianismo en una forma arriana, que, unida a las tradiciones nacionales, sobreviviría por mucho tiempo a pesar de la persecución (369/372). El recuerdo más significativo de la actividad misionera de Ulfilas es la traducción de la Biblia al gótico, de la que supuestamente sustrajo el libro de los Reyes, para no estimular aún más el sentido guerrero de los godos. A pesar de la política de alianza con el imperio romano, que les había conseguido espacio para asentarse, la tribu se lanzó sobre Italia tras el asesinato del general en jefe Estilicón (408) y conquistó Roma. Desplazándose después hacia Occidente, la tribu creó un reino germánico en el sur de la Galia y en Hispania, pero la población romana pudo mantener aquí su fe católica.

Todavía el rey Leovigildo († 586) sostuvo con decisión la confesión homeana de los godos occidentales, pero, cuando su hijo Recaredo (586-601) pasó a la Iglesia católica, fue seguido por la inmensa mayoría del pueblo. Los obispos Leandro († hacia el 600) e Isidoro de Sevilla († 636) organizaron la vida eclesiástica y promovieron las ciencias. Este florecimiento de una cultura de orientación latina terminó el año 711, cuando el bereber musulmán Tarik saltó a España e implantó la soberanía árabe.

De los visigodos tomaron la confesión arriana también los borgoñones. En el siglo V, esta tribu abandonó su emplazamiento en la región del Meno y se trasladó a los alrededores del Lago de Ginebra, donde Avito, obispo de Vienne († hacia el 518) consiguió ganar para la fe católica a Segismundo (516-524), heredero de la corona. Vencidos por los francos, los borgoñones perdieron su independencia, mientras que Segismundo se ahogaba con su familia y fue enterrado después en el monasterio de San Mauricio (Wallis). Los suevos paganos llegaron el 408 por mar al noroeste de España (*Gallaecia*). Tomaron la religión de los habitantes de aquella tierra, pero sufrieron la influencia arriana de los visigodos. El obispo Martín de Braga († 580) los condujo de nuevo a la confesión católica.

En una larga migración, los vándalos, procedentes del este de Europa, llegaron hasta España, y el año 428 pasaron a África, donde establecieron su soberanía bajo el rey Genserico (428-477). Presumiblemente, en esa andadura se adhirieron a la fe arriana, y, con la Biblia como estandarte[14], convirtieron la confesión arriana en la norma de

[13] Filostorgio, *Hist. eccl.* II, 5 (GCS 21,18).
[14] Salviano, *Gub. Dei* VII, 11,46.

su política anticatólica. Pero ni medidas coactivas tales como la entrega de las iglesias o la persecución en toda regla pudieron romper la resistencia de los católicos africanos. Víctor de Vita narra en su *Historia persecutionis Africae* (488/489) los tormentos de los sometidos, en los que tuvo que ver también una tardía venganza de los donatistas. Durante el siglo VI los soberanos vándalos aflojaron en su presión. Sin embargo, el emperador Justiniano emprendió una guerra contra los vándalos con el propósito de liberar a la Iglesia católica.

Mediante una consecuente política de poder, los francos ampliaron en breve tiempo el ámbito de su soberanía. Los diversos grupos de esta tribu se asentaron originariamente en el Rin inferior, pero se desplazaron después hasta adentrarse en la Galia. Ya en estas regiones entraron en contacto con la cultura romana y con el incipiente cristianismo. Dirigidos por el merovingio Clodoveo († 511), los francos derrotaron en Soissons, el año 486, al general romano Siagno. En la conversión de Clodoveo al cristianismo tuvo mucho que ver la experiencia del Dios más fuerte en la lucha. Según una información de Gregorio de Tours, antes de la batalla contra los alamanes (496), Clodoveo había prometido: «Si tú (Jesucristo) nos concedes la victoria sobre los enemigos, creeré en ti y me bautizaré en tu nombre»[15]. En la navidad del 498/499 fue bautizado en Reims, con gran parte de su séquito, por el obispo Remigio († hacia el 533), quien le había invitado ya en tiempos pasados a actuar conjuntamente. Al paso de Clodoveo al catolicismo siguió inmediatamente el del pueblo, especialmente el de la nobleza. No sorprenderán tales «conversiones» colectivas, que también se dieron entre los borgoñones, si se tiene en cuenta la simbiosis entre religión y costumbre popular. Con la aceptación de la confesión católica se aceleró la equiparación entre los francos y la población romana, un acontecimiento de profundas consecuencias históricas y cuyo alcance no se percibió en un primer momento mientras se continuó mirando hacia Bizancio.

Los ostrogodos emigraron hacia el año 230 desde la zona del mar Báltico hasta la región situada al norte del mar Negro, donde sin duda conocieron el cristianismo de coloración arriana. Ante el empuje de los hunos, parte de aquéllos se unieron a los visigodos, lucharon el año 378 contra el emperador Valente y terminaron por asentarse como federados en Panonia. De conformidad con el emperador Zenón, Teodorico (493-526), que había vivido durante diez años en Bizancio como rehén, condujo a los ostrogodos el año 489 hacia Italia, y venció allí a Odoacro (476-493), rey de los germanos. La creación y desarrollo del reino ostrogodo desde su capital, Ravena, se llevó a cabo respetando en buena medida las esencias romanas y practicando la tolerancia con los católicos. Arrastrado al llamado

---

[15] Gregorio de Tours, *Hist. franc.* II, 30 (MG rer. Mer. I, 1,75).

cisma laurenciano, Teodorico se decidió el año 506 por el papa Símaco (498-514), de tendencia favorable a la ciudad romana. Pero esta política de coexistencia sufrió un cambio cuando Bizancio abandonó la confesión monofisita y el arreglo del cisma acaciano condujo a un acuerdo con la ortodoxia romana. Entonces Teodorico, como *rex Italiae,* vio por todas partes conspiraciones contra su política. La ejecución del *magister officiorum* Boecio (523), que se había preocupado por la cultura de Roma, se debió principalmente a un recrudecimiento de la desconfianza de Teodorico. De hecho, las esperanzas de Occidente en aquel tiempo se pusieron en Bizancio, que, tras la muerte del gran soberano ostrogodo, ejerció mayor influencia. Narsés, general de Justiniano, derrotó el año 552 al rey Teya cerca del Vesubio, con lo que fundó el ámbito de soberanía bizantina (exarcado) con el centro en Ravena.

Partiendo de su lugar de residencia en el Elba inferior, los longobardos emprendieron en torno al año 400 la marcha hacia Panonia, donde cayeron bajo la influencia de una misión germanooriental arriana. Empujados por los ávaros, fueron conducidos por su rey Alborno, hacia el año 568, más lejos de aquella zona y llegaron a la parte superior de Italia. En su reino avasallador, dividido en ducados corresponsables, sometieron todo lo romano y el cristianismo católico, empujados por un arrianismo de tinte nacionalista. El papa Gregorio I Magno consiguió no sólo evitar una inminente conquista de Roma, sino incluso poner en marcha la catolización de los longobardos. Se valió para ello de Teodolinda († 628), hija del duque de Baviera, que el año 589 se había casado con el rey Autario. El monasterio de Bobbio, fundado por san Columbano (612) y dotado espléndidamente por el rey Agilulfo, constituyó el centro de este movimiento. A pesar del éxito, la alianza entre el papado y los francos trajo consigo el final del reino de los longobardos.

c) *Cristianización de Inglaterra e Irlanda*

El cristianismo llegó a Inglaterra, sobre todo a la provincia romana Britania, en época temprana, aunque la alusión de Tertuliano a las «regiones de los británicos sometidas a Cristo»[16] parece ser una indicación general de que el evangelio había sido propagado hasta «los confines de la tierra» (Act 1,8). De cualquier forma, en el sínodo de Arlés (314) ya estuvieron presentes tres obispos de las islas —de York, de Londres y de Lincoln—, y a mediados del siglo IV Britania cuenta con una organización eclesiástica bastante desarrollada. Ciertamente, esta organización eclesial cuenta con determinadas propiedades que revestían una fuerza especial en la población celta de Escocia, por consiguiente fuera de la romana

[16] Tertuliano, *Adv. iud.* 7,4 (CCL 2,1354); cf. Orígenes, *Hom. 39,4 in Mt.*

provincia de Britania, pero que, tras la retirada de las tropas romanas (407) y del creciente aislamiento de la isla como consecuencia de las migraciones de los pueblos, desató también aquí una especie de desromanización. Con el aflojamiento de la unidad, el prestigio jurídico del papa pasó a un segundo plano. Los obispos dirigían la Iglesia de forma colectiva, tradiciones litúrgicas especiales y un ciclo pascual divergente caracterizan el cristianismo de la Inglaterra celta. Todo esto perdura hasta que los paganos anglosajones la conquistan.

Entre tanto, la misión cristiana había llegado también a Irlanda, que nunca había pertenecido al imperio romano. Es posible que prisioneros británicos llevaran el evangelio a la isla a principios del siglo V. De cualquier forma, la noticia de Tiro Próspero de Aquitania según la cual el papa Celestino envió al diácono Paladio «como primer obispo a los creyentes escoceses» —nombre que se dio originariamente a los irlandeses— presupone la existencia de cristianos[17]. No obstante, se considera como verdadero fundador de la Iglesia irlandesa a Patricio († hacia el 460), quien en sus años jóvenes fue llevado de Britania a Irlanda como esclavo y que, tras su huida, tuvo una visión en la que recibió el encargo de misionar la isla. Con el obispo Germán de Auxerre († 448), que había estado personalmente en Inglaterra a causa del apoyo con que Pelagio contó en su tierra, Patricio consiguió la necesaria formación, y también el conocimiento del monacato, quizás en su contacto con los ascetas de las islas del Tirreno. La actuación de Patricio en Irlanda, centrada en lo que más tarde sería la sede episcopal de Armagh, tuvo muy en cuenta las estructuras socioculturales del país. El acercamiento de los príncipes tribales al cristianismo promocionó el rasgo aristocrático en la constitución eclesial, y, a su vez, los diversos principados se convirtieron en base de la organización de los obispados. A falta de ciudades, funcionaron como sede episcopal las iglesias con comunidades monacales. Esta orientación monástica del cristianismo irlandés se inspira en las tradiciones del monacato oriental y meridional de la Galia, y tuvo sus enérgicos organizadores en abades como Finiano († 549) o Columbano el Viejo († 597), y llegó hasta la observancia de la jurisdicción eclesiástica. Por su parte, la Iglesia monacal irlandesa misionó con gran energía en Escocia, comenzando con la fundación de la abadía de Hy (Iona) el año 563. De Bangor, Columbano († 615), el futuro abad de Luxeuil, pasó a la Galia e influyó con sus discípulos en el cristianismo de toda la Europa central. Aunque las peculiaridades de estos llamados monjes «escoto-irlandeses» apenas si presentan divergencias respecto de Roma, sin embargo sí trasplantaron al continente elementos característicos del cristianismo de su tierra nativa, por ejemplo, la confesión privada de los pecados. Significativamente, a tales

[17] Tiro Próspero, *Chron. ad 431* (MG Auct. ant. IX 473).

impulsos eclesiástico-misioneros siguieron también estímulos culturales en la época carolingia.

La marcha de las tropas romanas el año 407 supuso un cambio completo de la situación política de Inglaterra. Mientras que primero penetraron por el norte en la indefensa provincia los pictos y los escotos, a mediados del siglo V conquistaron el país los grupos germánicos paganos de los anglos, los sajones y los jutlandeses. Mediante el matrimonio del rey Etelberto de Kent con una princesa merovingia (589) entró un obispo cristiano en Canterbury. Pero fue el papa Gregorio I Magno el que verdaderamente dio los primeros pasos para la cristianización de los anglosajones. Según una leyenda, se le presentaron en el Foro Romano esclavos de Inglaterra cuyos rostros, similares a los de los ángeles, le llevaron a considerar a los anglos como coherederos de los ángeles[18]. Sabemos con certeza que el papa siguió rigurosamente el plan de misión y, ante la negativa de algunos clérigos, el año 596 envió a Kent al prior Agustín, del monasterio romano de San Andrés, con unos 40 monjes. Tras una serie de dificultades iniciales, el rey Etelberto (probablemente el año 601) abrazó el catolicismo y, con este paso, creó la posibilidad de organizar la Iglesia anglosajona, que, naturalmente, para salir adelante debería adaptarse a las peculiaridades étnico-políticas. El descuido de este principio impidió en un primer momento el acuerdo entre la organización eclesial celta y anglosajona, aunque por lo demás la disciplina eclesiástica se acomodó sorprendentemente a las formas de vida nativas. Este método misionero respondía a las instrucciones de Gregorio para que los templos paganos pasaran a ser iglesias cristianas y las fiestas de los dioses fueran llenadas de contenido bíblico[19].

A pesar de algunos retrocesos y de reacciones paganas, la cristianización de Inglaterra hizo progresos. En sínodos, por ejemplo en el de Whitby (664), se solucionaron tensiones internas, de forma que pudo imponerse la influencia romano-continental. Teodoro de Tarso (669-690) fue reconocido como obispo de Canterbury por toda la Iglesia anglosajona, que en el año 735 consiguió una segunda sede metropolitana, con su emplazamiento en York. La estrecha vinculación con Roma, demostrada mediante la colación del palio a los arzobispos y el cuidado del culto de Pedro, resultó enriquecedora para la Iglesia anglosajona, que se lanzó en seguida a misionar el continente, pero que descolló también en el campo de la cultura en figuras como Beda el Venerable († 735) y Alcuino († 804).

d) *Las Iglesias orientales y la migración de los pueblos*

[18] Beda, *Hist. eccl.* II, 1.
[19] Ibíd. I, 30.

Las migraciones de las tribus germánicas afectaron también al cristianismo en Oriente. Las incursiones guerreras incrementaron, como en Occidente, los sentimientos enemistosos contra los bárbaros. Por otro lado, la política imperial consiguió la inserción un tanto elástica de los pueblos supervivientes en el propio territorio de soberanía. Por su parte, la Iglesia tomó en sus manos la misión, en la que misioneros en toda regla se responsabilizaron crecientemente de la tarea de predicar la fe. Juan Crisóstomo se preocupó del nombramiento de un obispo digno para los godos, pero también el monacato se entregó de lleno al ministerio de la misión cristiana. Evidentemente, la situación reinante dentro de las fronteras del imperio obligó a la actividad misionera. En Constantinopla, se puso a disposición de los godos residentes en la capital una iglesia. Y se dice que Juan de Éfeso († 586) todavía consiguió convertir a millares de paganos en Asia Menor[20].

Los avances de los eslavos constituyeron un nuevo peligro para el imperio bizantino. Parte de esta población se asentó por primera vez en tierras bizantinas el año 581, y en el siglo siguiente, especialmente durante el reinado del emperador Heraclio, los eslavos inundaron casi por completo la región de los Balcanes. Con la posterior añadidura de los búlgaros terminó por consolidarse su organización estatal, que, además, supuso un punto de apoyo para la expansión hacia el Occidente, que no se haría esperar. La cristianización de los eslavos, que reforzaría poderosamente la influencia de Bizancio, se llevó a cabo primero mediante la mezcla de la población, pero el emperador mismo estaba muy interesado en la misión por motivos políticos: para lograr la integración. También se consiguió ganar al papa de Roma, Honorio, para misionarlos. Y precisamente la misión de los eslavos se demostró como instrumento de la política imperial.

En la frontera oriental del imperio se constituyó durante las permanentes confrontaciones con los persas un nuevo factor de poder: los árabes, provenientes del desierto. Ya en el siglo III, el cristianismo había penetrado en determinadas tribus, tal vez a lo largo de las vías comerciales. Incluso diferencias teológicas afectaron en los tiempos posteriores a los árabes, que fueron incluidos crecientemente en el juego político de fuerzas de las grandes potencias. Así, las tribus beduinas, que formaron un Estado tope en el Eufrates bajo la dirección de los láchmidas, se adhirieron a la confesión nestoriana, mientras que los gasánidas, que se encontraban al servicio de los bizantinos, y que tenían su centro en Rusafa, en el desierto sirio, abrazaron el monofisitismo. Naturalmente, estas diferencias se debieron menos a la especulación teológica que a las influencias concretas y a la posibilidad de conservar su propia entidad, que encontró su expresión adecuada en la simplicidad del monacato árabe del desierto. Ni Bizancio ni

[20] Juan de Éfeso, *Hist. eccl.* III, 36-37.

Persia trataron durante la guerra del siglo V a las respectivas tribus beduinas como aliados plenos. El emperador Mauricio llegó incluso a golpear al Estado tope de los gasánidas, de tendencia favorable a Bizancio.

En este espacio vacío que ninguna de las dos grandes potencias, enzarzadas constantemente en guerras, fueron capaces de llenar, penetraron las muchedumbres árabes que se habían reunido en torno al fundador del islamismo, Mahoma († 632), y que propagaban las ideas religiosas de éste mediante el poder de las armas. Una miope política del soberano bizantino Heraclio empujó a los árabes cristianizados a los brazos de las tribus mahometanas. Así, la Siria bizantina cayó el año 636 bajo el poder de los conquistadores; Jerusalén cayó el año 638; Alejandría, el año 640. En poco tiempo, el empuje imparable de los árabes del desierto produjo un vuelco total de la situación política y religiosa en la parte asiática y norteafricana cristianizadas.

e) *La continuidad del cristianismo*

Con la irrupción de nuevas poblaciones en el ya abigarrado tablero de pueblos del imperio romano la Iglesia corría un gravísimo peligro, aunque la destrucción de edificios y el ocaso de sedes episcopales no llegó a producir la asfixia del cristianismo. El enraizamiento de la fe en las personas salvaguardó la supervivencia de ésta. Naturalmente, los cristianos que vivían en las zonas periféricas tuvieron que soportar la amenaza más fuerte, pero incluso en Britania y en el Rin sobrevivieron comunidades cristianas. Los obispos se retiraron en ocasiones a fortalezas, como en Recia y Nórica. En el Danubio, una zona que padeció situaciones especialmente graves por las constantes incursiones, se llegó incluso a evacuar a la población románica, que partió con las reliquias de los santos locales, por ejemplo Hermágoras de Singiduno; y trasladaron también su culto al nuevo lugar de asentamiento.

En Italia y en otras provincias del Mediterráneo no tuvo dificultades la organización eclesiástica para afirmarse. A pesar de las invasiones y de la creación de Estados germánicos prosiguió incluso la actividad sinodal, como sucedió, por ejemplo, tras la invasión de los hunos en la Galia el año 451. Algunos datos arqueológicos confirman que incluso en ciudades de provincia como Augsburgo o Lorch no llegó a interrumpirse por completo la vida eclesial.

Cuando los pueblos germanos aceptan la fe cristiana, se produce una acomodación a su vida étnico-religiosa. Nos cuidaremos mucho de utilizar en seguida el término de germanización de la conciencia de la fe bíblica, pero la idea de seguimiento sirvió como motivo de conversión, el pensamiento jurídico cambió el procedimiento penitencial y un innegable individualismo preparó el camino a una nueva interioridad. Repercusiones

sobre el cristianismo romanizado favorecieron, sin embargo, el equilibrio en el Occidente.

El poder imperial bizantino aseguró al cristianismo en Oriente una pervivencia sin sobresaltos. La acción misionera entre los pueblos que bordeaban las fronteras fue considerada incluso como una tarea específicamente política. En los países invadidos por el islam, los cristianos, distanciados de Constantinopla en su mayoría a causa de posiciones nestorianas o monofisitas, pudieron continuar su vida eclesial, aunque tuvieron que padecer la presión creciente de los señores musulmanes. Efectivamente, desde que el califa Abd-el-Malek (685-705) se hizo con el poder se pusieron en práctica medidas discriminatorias contra los cristianos, como el impuesto personal y las normas acerca del vestido. Por otra parte, el derecho islámico puso fin a los litigios confesionales que tanto habían sacudido a las Iglesias de Oriente.

§26

El pelagianismo y su crítico, san Agustín

Tras el «giro constantiniano», la cristianización de los pueblos había progresado rápidamente incluso allende las fronteras del imperio romano, aunque tal proceso no alcanzó idéntico nivel en cada una de las regiones. Sin caer en la tentación de calificar peyorativamente de borreguil la enorme afluencia a las comunidades, se nos informa de que los predicadores de aquellos tiempos lamentaron la mediocridad que se apoderó entonces de la Iglesia. «¡Cuántos buscan a Jesús sólo para que les dé bienes temporales!», se lamentaba Agustín[21] criticando el comportamiento de numerosos cristianos cuya motivación continuaba bajo la influencia de la religiosidad tradicional. Efectivamente, no pocos consideraban la recepción del bautismo como garantía ritual para la salvación, mientras que se seguía considerando una vida gobernada por la fe como una exigencia excesiva, por lo que en numerosas ocasiones se aplazó la penitencia hasta el final de la vida. Un pesimismo manifiesto, incrementado por la injusticia social y la impotencia política, se apoderó de los creyentes, a los que además un comentarista desconocido de las cartas de Pablo (Ambrosiáster) agudizó la conciencia de pecado mediante una sombría interpretación de Rom 5,12.

a) *La perfección del hombre en Pelagio*

Hacia el año 380 apareció por Roma un monje británico llamado Pelagio († hacia el 422), el cual, tal vez influido por Oriente exigía que se

[21] Agustín, *Tract. in Ioh.* 25,10 (CCL 36,252).

llevara una vida cristiana seria, y que se luchara contra la resignación y la superficialidad. Haciendo referencia a la semejanza del hombre con Dios, invitaba a realizar plenamente la condición cristiana, una tarea para la que, en su opinión, todo bautizado estaba capacitado. Para Pelagio, el pecado de Adán encerraba una culpa personal que, según Rom 7,17 en modo alguno se hereda con la naturaleza y por tanto no se transmite al hijo. Pero la actuación del primer hombre contraria a la voluntad de Dios es no sólo un mal ejemplo, sino un estímulo dinámico que empuja a imitar a Adán. Distanciándose claramente del maniqueísmo, Pelagio concedía a la naturaleza del hombre la capacidad para evitar el pecado, y afirmaba que el condescendiente *exemplum Christi* conducía la voluntad de prestaciones morales del individuo a la plena justicia. En este orden de cosas, Pelagio consideraba el cumplimiento de los *mandata Dei* como tarea de todos los creyentes y no sólo de un pequeño círculo con vocación de ascetas, un punto de vista que tenía en consideración la genuina humanidad de numerosos paganos. La imagen que Pelagio tenía del hombre declaraba obligación general la tendencia a la perfección.

Con este programa de reforma ética, del que el monje laico británico hizo propaganda mediante la palabra y los escritos[22], nació un movimiento contrario al laxismo que se iba apoderando de las comunidades, un programa que apunta a la responsabilidad del hombre. Efectivamente, el creciente legalismo del mensaje cristiano había subrayado su urgencia, pero, frente al puro legalismo, Pelagio insistía en la dimensión teológica de la ley como instrucción divina. Parece que consiguió ser escuchado precisamente en círculos de mentalidad romana, dado que el moralismo práctico, subrayado por el esquema de la prestación moral y de la recompensa o castigo solapaba sus presupuestos doctrinales. Un antiguo abogado, Celestio, acentuó las tesis antropológico-teológicas de Pelagio y, con su huida de Italia a causa de los visigodos, las llevó consigo a África y, finalmente, a Oriente.

b) *La crítica de Agustín y algunos juicios eclesiásticos*

Las reservas contra la concepción ética del movimiento pelagiano, especialmente contra sus exigencias de pobreza, se dejaron sentir ya en Italia, pero la discusión intraeclesial se desplazó primero a África, donde Celestio había pedido ser admitido entre el clero de Cartago, hasta el punto de que hacia el año 411 fue condenado por un sínodo. Celestio se trasladó entonces a Éfeso, y Agustín levantó su voz con creciente énfasis contra la concepción que Pelagio tenía de la naturaleza humana. Ya en el escrito

[22] Se han conservado un comentario a las cartas de Pablo, un escrito ascético para la romana Demetria y una confesión de fe para el papa Inocencio I.

sobre el bautismo de los niños llamó la atención (año 412) sobre el peligro inminente de que la gracia quedara vacía de contenido. En posicionamientos a preguntas provenientes de Sicilia y de tratados que circulaban entre la gente, Agustín, recurriendo al texto latino de Rom 5,12, refutaba las optimistas tesis de la autosuficiencia del hombre. En su obra *De natura et gratia* (415) insistió con toda decisión sobre la necesidad de la redención por medio de Cristo.

Entre tanto, la doctrina de Pelagio, que había trasladado su residencia a Palestina, había levantado revuelo también en Oriente. Naturalmente, el monje británico no tuvo demasiadas dificultades para rechazar las desafortunadas comparaciones de Jerónimo ni las violentas acusaciones de Orosio. Ni siquiera un sínodo de Lydda (Dióspolis), celebrado el año 415, le negó la comunión eclesial, ya que Pelagio pudo justificarse y se distanció de las tesis de Celestio. La ambivalencia de aquel hecho empujó a Agustín a atacar de nuevo los escritos de Pelagio y de Celestio, cuyas afirmaciones sobre la voluntad libre y la suerte de los niños no bautizados fueron condenadas por un sínodo de Mileve (416) y puestas en manos del papa Inocencio I para su clarificación definitiva. En una forma precavida, pero en virtud de la autoridad apostólica, Inocencio I desaprobó las doctrinas pelagianas y excluyó de la comunidad eclesial a sus portavoces. Agustín resumió lo acaecido hasta entonces en aquellas famosas palabras: «Causa finita est: utinam aliquando finiatur error»[23].

Pero cuando Pelagio presentó una confesión de fe y Celestio se presentó personalmente en Roma con una declaración, se celebró un proceso (417) bajo el papa Zósimo (417-418) en el que fueron rehabilitados, hecho al que un sínodo de Cartago (418) respondió con una nueva condenación de los errores pelagianos. Pero Celestio siguió intrigando, y debió ser expulsado de Roma. Además, el Papa se solidarizó, en una *Epistula tractoria* (perdida), con las conclusiones africanas. Mientras que los que hasta entonces habían actuado como portavoces del movimiento exigían una justificación desde lejos, el obispo Julián de Eclana († hacia el 454) pasaba al primer plano como nuevo abogado de los ideales pelagianos. Descendiente de la nobleza provinciana de Italia, polemizó con vehemencia contra el africano Agustín, y sostuvo con habilidad la dignidad natural del hombre. Y vinculó el discurso sobre un *peccatum naturae* con el reproche del maniqueísmo. Efectivamente, el obispo de Hipona había concluido de la necesidad de redención de todos los hombres, incluidos los niños, un pecado original de Adán que pasó a todo el género humano. Y la esencia o naturaleza de ese pecado se manifiesta sobre todo en la concupiscencia, que culmina en el deseo carnal. La humanidad entera aparece así entregada al pecado y en manos de la condenación.

---

[23] Agustín, *Sermo* 131,10 (PL 38,734).

c) *La disputa con el agustinismo*

Mientras algunos intentos de rehabilitación de Celestio y de Julián que contaban con la aprobación del concilio de Éfeso (431) fracasaron ante la decisión final de Roma, la tajante doctrina de Agustín sobre la limitada voluntad salvífica de Dios dio pie a una discusión permanente. Este último expuso detalladamente su concepción de la absoluta gratuidad de toda justificación (el llamado agustinismo) en el escrito *De gratia et libero arbitrio* (426) pero con ello provocó en los círculos monacales de Adrumeto (Hadrumetum) la objeción de que en tal caso nadie debería ser censurado si no cumple los mandamientos de Dios. Agustín respondió en *De correptione et gratia* (427), insistiendo en que la salvación actúa en el hombre agraciado, pero que, a causa del carácter misterioso de la gracia, puede llegar a exigir la indicación del camino. También el movimiento monástico del sur de la Galia dejó oír sus protestas, pues se percibía en la doctrina de Agustín una concepción de la predestinación que hace inútiles todos los esfuerzos ascético-morales del hombre. Los representantes del monaquismo, entre los que destacaba Juan Casiano, opinaban que el comienzo de la fe, así como la perseverancia en la gracia de Dios, son responsabilidad de la libre voluntad del hombre. Y afirmaban que también la predestinación depende del previo conocimiento divino de la dignidad humana, y no sólo de la benevolencia divina (el llamado semipelagianismo). Agustín respondió reafirmando su opinión de la eficacia absoluta de la gracia, que es independiente de las prestaciones previas del hombre. Según Rom 8,29s, la predestinación a la salvación era un misterio de la elección gratuita de Dios, mientras que los réprobos aparecían excluidos de esta elección, una idea difícilmente compatible con la universal voluntad salvífica de Dios (cf. 1Tim 2,4).

La discusión sobre la doctrina agustiniana de la gracia no terminó con la muerte de Agustín, a pesar de que no sólo su defensor Tiro Próspero de Aquitania, sino también el papa Celestino I habían alabado al obispo de Hipona. El semipelagianismo siguió afirmándose en la Galia, donde, junto a Vicente de Lérins († antes del año 450) y Fausto de Riez († 499/500), varios sínodos se pronunciaron a favor de esa dirección. Hasta que, como consecuencia de la actividad de Cesáreo de Arlés († 542), el sínodo de Orange rechazó el año 529 el pelagianismo de todo tipo. El mencionado sínodo se basó en un agustinismo moderado que no hablaba ya de la incondicionalidad de la predestinación y sostenía la particular voluntad salvífica de Dios. Las conclusiones fueron confirmadas por el papa Bonifacio II. Esto les granjeó el reconocimiento de todos. La doctrina de Agustín sobre la gracia había tenido un defensor incondicional en Fulgencio de Ruspe († 532), quien habló de la perdición de todos los

hombres y de la propagación del pecado original por el camino de la generación. Pero la aceptación de las doctrinas agustinianas, tal como se llevó a cabo especialmente en Roma, no se produjo de manera ciega, sino mediante la ponderación de la situación humana universal. De esa forma, en lugar del *theologoumenon* de una imposibilidad de resistir a la gracia, se subrayó la responsabilidad del hombre. Tal ponderación casa con las reglas del papa Gregorio I Magno sobre la forma de guiar a los hombres; y esa misma ponderación dio forma al pensamiento medieval mediante sus escritos.

§27

El nestorianismo y el concilio de Éfeso

Con la controversia sobre la imagen trinitaria de Dios, la figura de Jesucristo había pasado a un segundo plano en la discusión teológica, pero no había desaparecido de la conciencia de la fe. A medida que se fue transformando la oración dirigida a Cristo, que acentuó con claridad creciente el igual rango del Padre y del Hijo, la fe nicena se llegó a plasmar hasta en la liturgia ya durante la disputa arriana. Aunque con esa equiparación se hacía justicia a la necesidad de redención del hombre en el sentido de una divinización, sin embargo, la realidad del *Logos* encarnado continuaba creando dificultades a la comprensión racional. Especialmente la asignación de la bajeza humana, culminada en la muerte en cruz, adelantó a un primer plano las cuestiones relacionadas con la relación entre lo divino y lo humano en Cristo, preguntas que no habían recibido una respuesta suficiente en la sencilla enunciación de la fe. La solución apolinarista pretendía hacer justicia a la inquietud religiosa, pero a costa de la plenitud humana de Jesús. En tales circunstancias no podía sorprender que la fe en Cristo estuviera pidiendo una ulterior aclaración. Con ello resultaba más difícil atribuir todas las afirmaciones escriturísticas sobre el anonadamiento al Hijo consubstancial de Dios cuya realidad divino-humana se pretendía explicar según el modelo de la unidad entre el alma y el cuerpo, un intento que, a pesar de la condena de los apolinaristas, continuó sirviendo como imagen directriz para explicar la figura de Cristo.

a) *Esbozos cristológicos*

La condenación del monismo cristológico de Apolinar por el concilio de Constantinopla (381) favoreció en un primer momento la cristología antioquena, basada en el principio de que dos seres perfectos o completos no pueden convertirse en uno. A la luz de ese principio, sus defensores apuntaron con toda decisión a una distinción entre lo humano y lo divino.

Pero esto les creaba dificultades para describir la unidad existente en Cristo, como confirman las escuetas aseveraciones de Diodoro de Tarso († antes del año 394). Su discípulo Teodoro de Mopsuestia († 428) interpretó la encarnación del *Logos* como asunción de un hombre entero en el que el alma no sólo ejerce su plena función sino que además conserva su peso sotereológico en cuanto que, movida por la gracia del Espíritu, supera el pecado. Teodoro de Mopsuestia afirmó con toda claridad las dos naturalezas completas en Cristo, y habló del «que asume» y del «asumido»[24]. Apoyándose en 1Cor 3,16, describió esta unidad como «inhabitación» *(enoikesis),* al igual que la de una imagen de Dios en el templo. Se distanció conscientemente de conceptos tales como «mezcla» *(mixis)* o «confusión» *(krasis), y* utilizó la expresión «unidad en la postura» *(henosis skhetike),* que dejaba sitio para la antigua preocupación antioquena de una preservación voluntaria del *Logos* encarnado. Y cuando Teodoro designaba como *prosopon* la singular unión *(synapheia)* de las dos naturalezas, no lo hacía en el sentido de la unidad de personas de Calcedonia, sino sencillamente como consecuencia de su reunión; en cierta medida, como modo de manifestarse. Aunque los conceptos todavía no están aclarados en él, y se da la preferencia a la «cristología de distinción» del tipo *Logos-anthropos,* la confesión de fe de Teodoro apunta al futuro, pues para él la unidad de ambas naturalezas garantiza también la adoración.
Frente a esto, la imagen que los alejandrinos tienen de Cristo ha sido diseñada «desde arriba» (Jn 8,23), debido a la adopción del principio atanasiano de que no fue el hombre el que se hizo Dios, sino Dios el que se hizo hombre para divinizarnos a nosotros[25]. El *Logos* preexistente constituía, pues, el punto de partida de esta cristología; ese *Logos* se hizo hombre, con lo que la fórmula de Apolinar transmitida bajo el nombre de Atanasio, fórmula que habla de «una única naturaleza encarnada del *Logos» (mia physis tou logou sesarkomene),* favorecía un empalme inmediato de *Logos y sarx.* Esta cristología tuvo un abogado decidido en el fogoso obispo Cirilo de Alejandría († 444). A éste le movía la afirmación de que sólo Dios obra la redención. Partiendo de dos naturalezas, insistía él en la unidad, recurriendo a una conceptualidad «física». Según él, a Cristo le compete la divinidad *kata physin,* es decir por naturaleza; Cirilo se sirvió del concepto de «hipóstasis», con el que se caracterizaba al ser individual y concreto, para parafrasear la unión *(henosis kath'hypostasin).* En cuanto que la hipóstasis, o también la *physis* del *Logos,* se ha unido a la naturaleza humana *sin mezcla (asynkhytos) y* «sin cambio» *(atreptos),* este esbozo se solapa con la imagen del Cristo de los Evangelios, que no era precisamente un «ídolo con dos rostros». Por otra parte, la fuerte acentuación de la

[24] Teodoro de Mopsuestia, *Hom. cat.* 8,17 (StT 145, 211).
[25] Atanasio, C. *Arian.* 1,39.

naturaleza divina, mediante la que parecía salvaguardada la redención, no escapaba al peligro de recortar la humanidad, al no existir una distinción neta de conceptos.

b) *El conflicto en torno a Nestorio*

Nestorio profesó en un monasterio cercano a Antioquía, y el emperador Teodosio II le elevó a la sede patriarcal de Constantinopla en abril del año 428, a causa de sus dotes de orador. Se había distinguido por su gran celo en la lucha contra la herejía. Un presbítero de su acompañamiento propagó en seguida en la capital del imperio doctrinas locales, y negaba a María el título de «madre de Dios» *(theotokos),* porque como criatura humana no podía dar a luz a Dios. Este rechazo de una denominación largamente utilizada provocó reacciones violentas en círculos ascéticos, pues veían en peligro su ideal de un nuevo hombre. En consecuencia, Nestorio mismo se vio en la necesidad de tomar una postura al respecto y defendió el título de «madre de Cristo» *(khristotokos).* Pero con ello se ganaba el reproche del adopcionismo, sobre todo de parte de Eusebio, husmeador de herejes, que más tarde sería obispo de Dorilea.

Informado por monjes egipcios sobre esta disputa en Constantinopla, también Cirilo de Alejandría se enfrentó en seguida al escándalo ecuménico, haciendo valer así su propia influencia en Constantinopla. En la carta pascual del año 429 dio a saber a los obispos egipcios su enfática toma de posición a favor del título de *theotokos.* Y exigió que Nestorio en persona le informara acerca de su doctrina. Ambos contrincantes desarrollaron entonces una actividad frenética. Nestorio hizo llegar al papa Celestino, junto a una pregunta sobre los pelagianos, un informe sobre su propia concepción, mientras que los adversarios enviaron a Roma todas las homilías del patriarca, que, a petición de un diácono romano llamado León, fueron rebatidas por el abad Juan Casiano. Por su parte, Cirilo exigió a Nestorio, en una segunda carta, el reconocimiento expreso del título de *theotokos,* dado que de María proviene el cuerpo con el que se unió el *Logos.* Nestorio rechazó tal exigencia con la disculpa de que, mediante tal reconocimiento, el *Logos* mismo quedaría sometido a la mutabilidad del nacimiento, la pasión y la muerte. Al mismo tiempo, el obispo de Alejandría había enviado a Roma material informativo y consiguió que un sínodo presidido por el papa Celestino tomara cartas en el asunto (agosto del año 430). Sin tener en cuenta para nada las aclaraciones cristológicas de Agustín respecto al monje galo Leporio y con poco conocimiento de la discusión, se rechazó allí a Nestorio a causa de su doctrina sobre Cristo como puro hombre, y se le exigió una retractación, de cuya realización fue encargado Cirilo, el «faraón» de Egipto. Un sínodo de Alejandría hizo que se pronunciara una nueva condena del patriarca de Constantinopla; y se

acompañó la decisión con una confesión de fe y 12 anatemas. Nestorio, completamente abierto a un compromiso, se resistía a reconocer la cristología de la unidad de Cirilo, esperando sin duda en un concilio. Teodoreto de Ciro († hacia el 466) formuló en 12 contraanatemas el desagrado de los antioquenos por la doctrina de Cirilo, especialmente por su tesis de una unión física. Todas estas actitudes sólo consiguieron endurecer los frentes.

c) *El concilio de Éfeso*

En esta situación, el emperador Teodosio II convocó para Pentecostés del año 431 un concilio en Éfeso, ciudad portuaria de Asia Menor con los lugares conmemorativos de Juan y de María. El retraso con el que llegaron los metropolitas invitados, con secuaces muy diversos, permitió a Cirilo, a pesar de las protestas, abrir la asamblea el 22 de junio en la iglesia de María, aunque todavía no habían llegado los legados pontificios ni el patriarca de Antioquía. El representante imperial Candidiano leyó, obligado, el escrito de convocatoria para el sínodo, que discurrió en total consonancia con la voluntad del alejandrino. Ya en la primera sesión, en la que estuvieron reunidos unos 150 obispos, se confirmó la coincidencia de la segunda carta de Cirilo con la confesión de fe de Nicea, mientras se desaprobaban expresiones de Nestorio, que había rechazado la invitación a la asamblea cirilina. Y el mismo Nestorio, calificado de «nuevo Judas»[26], fue excluido de la comunión episcopal.

Por fin, el 26 de junio llegó Juan, obispo de Antioquía, con sus sufragáneos sirios. Y, tras conocer cuál había sido el curso de los acontecimientos, éstos organizaron inmediatamente un sínodo propio con unos 50 participantes, los cuales excluyeron de la comunión eclesial a Cirilo y a Memnón, obispo de Éfeso, aduciendo que estos últimos habían despreciado el encargo del emperador y los cánones. Con la aprobación de una confesión de fe que incluía incluso el título de *theotokos,* los antioquenos demostraron que no tenían ningún interés en mantener una polémica ni una postura negativas y que, en aquellas circunstancias, era imposible llegar a un acuerdo. Teodosio II, informado por ambos partidos sobre las respectivas medidas, se negó a dar su aprobación a ninguna de las conclusiones, y anunció que se examinaría cómo se había desarrollado el concilio.

Entre tanto habían llegado a Éfeso también los tres legados del papa, y fueron informados sobre la sesión cirilina del 22 de junio. Con la conciencia de actuar en virtud de la autoridad del sucesor de Pedro, aprobaron el 11 de julio la condenación de Nestorio. En otra sesión

[26] Así en el rudo escrito del sínodo a Nestorio (ACO I,I, 2,64).

celebrada el 16 y 17 de julio, se dispuso, tras una citación no escuchada, la excomunión de Juan de Antioquía con todos sus secuaces, de forma que entonces se celebraron simultáneamente dos sínodos de signo contrapuesto. Seis cánones amenazaban con el anatema a todos los seguidores de Nestorio, así como a los del pelagiano Celestio, que había encontrado gran resonancia en Oriente. El séptimo canon prohibía expresamente ampliar el Símbolo de fe de Nicea con nuevas fórmulas de fe.

A principios de agosto apareció en Éfeso el anunciado *comes* Juan, quien tras inútiles conversaciones arrestó a Nestorio, a Cirilo y a Memnón, y exigió que los restantes participantes volvieran a sus casas. También fracasó un intento imperial de llegar a un arreglo a través de delegaciones episcopales. Teodosio II no vio más alternativa que la de disponer el final del concilio en septiembre del año 431. Mientras que Nestorio volvía a su diócesis y tenía que emprender más tarde el camino al destierro, Cirilo pudo huir secretamente de Éfeso y hacer que cambiaran los sentimientos de la corte imperial de Constantinopla hacia él. Para ello tuvo que emplear cuantiosas sumas de dinero.

La imagen escandalosa proyectada por el acontecimiento sinodal de Éfeso ensombrece los esfuerzos por conseguir una recta comprensión de Cristo, pero no puede aminorar la importancia de las decisiones tomadas. Sin duda, el concilio —o más concretamente la asamblea de los partidarios de Cirilo— no aprobó definición de fe alguna, pero afirmó la conformidad de la segunda carta de Cirilo a Nestorio con el Símbolo de fe de Nicea, e hizo suyas fundamentalmente las afirmaciones cristológicas de esa carta. Por consiguiente, el Símbolo de Nicea sirvió para medir la fe en Cristo, que, a pesar del motivo mariano, dominó la marcha de la discusión en este concilio. La adopción del título de *theotokos* contenía la convicción de un sujeto en el *Logos* encarnado, mientras que la visión antioquena parecía sugerir dos titulares de la acción, y, por consiguiente, imposibilitaba el intercambio de las afirmaciones («comunicación de idiomas»). Este interés central de las cuestiones cristológicas hace que pasen a segundo plano los paralelismos histórico-religiosos de María y de la diosa local Artemisa.

d) *La unión del año 433*

El final del concilio de Éfeso no había hecho más que agudizar los puntos de fe en litigio, y había alejado mucho más toda posibilidad de reconciliación entre alejandrinos y antioquenos. Y sorprendió tanto más que los permanentes esfuerzos del emperador consiguieran reunir otra vez a Cirilo y a Juan para celebrar nuevas negociaciones. Sin duda, tuvo bastante que ver en el logro de tal objetivo la autoridad del venerado Simeón el Estilita († 459). También el obispo Acacio de Berea († hacia el 433) se ofreció como mediador, de forma que, a una señal positiva de Alejandría, el

obispo Juan envió a esa ciudad egipcia la confesión de fe proclamada por su sínodo en Éfeso, la confesión de fe que reconocía un Cristo, un Hijo y Señor. Al mismo tiempo declaró su conformidad a la deposición de Nestorio. Entusiasmado, Cirilo ensalzó en su escrito de respuesta la nueva paz en la Iglesia, que contenía aún algunas reservas, concretamente, de parte antioquena, porque se había sacrificado a Nestorio, y de parte de los alejandrinos, por la adopción de conceptos con sabor nestoriano.

Incluso un adversario tan enconado de Cirilo como Teodoreto de Ciro terminó por mostrarse de acuerdo con la unión cuando vio que el alejandrino no seguía insistiendo en sus anatemas, y se aclaró la distinción de los conceptos *physis* e *hypostasis* como en el escrito de mediación del obispo Proclo de Constantinopla († 446) a los armenios, en el que se dice: «Conozco sólo a un Hijo... y confieso una hipóstasis del Verbo hecho carne»[27].

El año 436 se promulgó un edicto imperial contra los nestorianos y contra sus escritos, pero la autoridad de que éstos gozaban preocuparía aún durante largo tiempo a la Iglesia, dado que no se logró la integración de sus secuaces. Especialmente fuera de las fronteras del imperio, los nestorianos desplegaron una intensa actividad misionera, desde Persia hasta China. Y su organización eclesiástica centralista contribuyó en buena medida a dificultar la vuelta a la *oikoumene.*

§28

El monofisitismo y el concilio de Calcedonia

La unidad lograda en la disputa en torno a Nestorio, acompañada de desconfianza, se rompió cuando sus signatarios murieron y nuevos jerarcas, como el despótico Dióscoro de Alejandría († 454), se hicieron cargo del gobierno de las Iglesias. Motivo de disputa suministró, sobre todo, la insuficiencia de las fórmulas teológicas. Al peligro antioqueno de una división de Cristo se contraponía la discutida solución de Cirilo de «una naturaleza». Efectivamente, ya Proclo, desde el año 434 patriarca de Constantinopla, había basado la unidad de ambas naturalezas de Cristo en la hipóstasis, pero esta elección de conceptos no encontró al principio resonancia alguna. Además, el importante distanciamiento de discutidas expresiones de Teodoro de Mopsuestia desató la oposición decidida en Ibas de Edesa († 457), que simpatizaba con lo antioqueno y acusaba a Cirilo de apolinarismo, aunque éste había tratado de evitar desde el año 433 el equívoco discurso de «una naturaleza» en Cristo. La concepción de Cirilo aparece expresada con claridad en una carta al obispo Sukenso de

[27] ACO IV, 2,187-195,191.

Diocesarea: «Confesamos un solo Cristo, un solo Hijo, un solo Señor, el mismo que desde toda la eternidad fue engendrado por Dios Padre de una forma divina e indecible, y que, al final de los tiempos, "nació de la virgen María según la carne... El Verbo de Dios Padre se unió de manera incomprensible e indecible con un cuerpo dotado de un alma racional, fue parido por una mujer, y apareció como hombre... Dos naturalezas se encontraron en una unión indisoluble, sin confusión o mutación... Esta unidad se ha formado de dos (naturalezas)»[28].

La distinción de dos naturalezas en Cristo o el uso de la comunicación de idiomas no podían evitar interpretaciones equivocadas, dado que no sólo se utilizaban los conceptos de naturaleza e hipóstasis como sinónimos, sino que el discurso de la unidad «compuesta por dos (naturalezas)» encerraba dentro de sí el germen de la interpretación monofisita. Cuando, con el cambio de obispo en Alejandría, cobró auge la dirección monofisita, Teodoreto de Ciro publicó el año 447 un libro titulado *Eranistes* (El mendigo), en el que el protagonista combate la ortodoxia, afirmando que la divinidad y la humanidad constituyen una sola naturaleza en Cristo.

a) *El caso de Eutiques*

Una imagen monofisita de Cristo según el modelo de *El mendigo* defendió abiertamente el archimandrita Eutiques de Constantinopla, de ideas antinestorianas († después del año 451), quien fue acusado abruptamente de herejía por el celoso obispo Eusebio de Dorilea ante un sínodo regional en Constantinopla. Flaviano († 449), el nuevo patriarca, debió dar curso a la acusación y procesar a Eutiques. Tras numerosas citaciones, se presentó por fin el teológicamente no muy versado archimandrita bajo la protección de una guardia personal, y declaró ante los obispos reunidos: «Confieso que nuestro Señor se componía de dos naturalezas *(ek dyo physeon)* antes de la unión; después de la unión confieso una sola naturaleza *(mian physin)»*[29]. Íntimamente ligado a la tradición alejandrina, se mantenía en las afirmaciones de los concilios de Nicea y Éfeso. Como muchos otros, reaccionaba violentamente contra las nuevas fórmulas teológicas. Por el contrario, Flaviano había presentado ya al comienzo de las negociaciones una confesión de fe en la que se hablaba de dos naturalezas también después de la encarnación, y de una hipóstasis. El obispo Basilio de Seleucia habló incluso de una «unión de la hipóstasis»[30]. De cualquier forma, ya en el sínodo celebrado en noviembre contra Eutiquio comenzaba a perfilarse un instrumental lingüístico para el misterio

[28] Cirilo, *Ep. 45 ad Succensum* 1 (ACO I,I, 6,151-157,153).
[29] *Gesta actionis* I, 527 (ACO II,I, 1,143).
[30] *Gesta actionis* I, 301 (ACO II,I, 1,117).

de la encarnación, un modo de hablar que parecía salvaguardar la unidad sin renunciar a las dos naturalezas. Ante la negativa de Eutiques a reconocer «las dos naturalezas», los obispos reunidos lo depusieron y pronunciaron el anatema sobre él.

b) *El llamado «sínodo de los bandidos» de Éfeso*

Con una sorprendente actividad reaccionó entonces el septuagenario a la sentencia del sínodo de Constantinopla. En una serie de cartas, entre ellas una dirigida al papa León I, protestó contra su condena, afirmando solemnemente su fe ortodoxa, basada, según él, en Nicea. Finalmente, consiguió, por medio del ministro Crisafio, que el emperador Teodosio II convocara un concilio en Éfeso, a pesar de la resistencia del obispo Flaviano. Tanto el lugar de la asamblea como la selección de los sinodales —se negó expresamente la participación a Teodoreto de Ciro— permitieron a Dióscoro de Alejandría, nombrado presidente por el emperador, una arbitrariedad casi ilimitada. Tampoco el papa León I pudo impedir el planeado sínodo imperial, y envió inmediatamente legados que viajaron a Oriente con varias cartas. En su famosa *Epistula dogmática ad Flavianum,* León I Magno exponía la doctrina de la encarnación de Cristo. Y, partiendo del doble nacimiento de éste, subrayaba que la peculiaridad de cada una de las dos naturalezas permanecía a salvo incluso cuando ambas se unían para formar una sola persona[31]. Pero se impidió rotundamente la comunicación de este *Tomus* en el sínodo, abierto el 8 de agosto del año 449. Apoyado por sus secuaces, Dióscoro dominó el sínodo, ahogó las voces que le resultaban desagradables y consiguió la rehabilitación de Eutiques, mientras que Flaviano y Eusebio fueron depuestos bajo el pretexto de que habían cambiado la fe de Nicea. Amenazados por la chusma a la que se había permitido entrar a la iglesia de María, finalmente firmaron también los pocos obispos que se habían opuesto a la presión del alejandrino. En otra sesión ulterior fueron condenados por «nestorianismo» incluso algunos obispos ausentes, como Teodoreto e Ibas. En consecuencia, el triunfo del partido monofisita parecía total. Se rompía así la unidad entre Antioquía y Alejandría, conseguida tan trabajosamente. No sin razón, el papa León Magno calificó este sínodo como *latrocinium,* como concilio de bandidos.

c) *El concilio de Calcedonia*

Los obispos depuestos en Éfeso apelaron entonces a Roma, donde, tras condenar en un sínodo las conclusiones de Éfeso, se aprobó la

[31] León, *Ep.* 28 (ACO II,II, 1,24-33,27).

sugerencia de Flaviano de convocar un concilio *ex toto orbe terrarum* que se celebraría en Italia. Sin embargo, ni el escrito dirigido directamente a la corte de Constantinopla ni una intervención del emperador occidental Valentiniano III lograron que en Oriente se demostrara la disposición necesaria para una revisión. Cambió la situación cuando Teodosio II murió en un accidente y el poder pasó a su enérgica hermana Pulqueria, que contrajo matrimonio en seguida con el general Marciano, con el que compartió el trono. El cambio de soberano trajo consigo un cambio en la política religiosa. Un tribunal condenó a muerte al hasta entonces omnipotente ministro Crisafio. Eutiques fue recluido en una especie de vida monástica, los obispos desterrados pudieron volver a sus sedes, y el sucesor del fallecido Flaviano, Anatolio, dio finalmente una contraorden a Dióscoro de Alejandría.

La nueva situación parecía no hacer tan necesaria la celebración de un concilio, en opinión del papa León Magno. Sin embargo, la iniciativa de la pareja imperial, preocupada por los temas religiosos, había llevado a la convocatoria de un sínodo imperial en Nicea, del que Roma no podía distanciarse. Con la intención de evitar la repetición de sucesos similares a los de Éfeso, el papa exigió la presidencia para sus legados, y en un escrito dirigido a los padres conciliares pidió una reparación en favor de los obispos depuestos; como medida para las discusiones teológicas sería utilizada su *Epistula ad Flavianum. A* la invitación del emperador para ir a Nicea respondió positivamente una gran parte de los obispos de Oriente, de forma que, con sus aproximadamente 350 participantes, esta asamblea de la Iglesia fue considerada la mayor de la edad antigua. Occidente tuvo, una vez más, una representación escasísima. Junto a los tres legados pontificios aparecieron sólo dos obispos africanos que habían huido de los vándalos. A pesar del prestigio de Nicea como ciudad conciliar, el emperador Marciano trasladó súbitamente la reunión a Calcedonia, en las proximidades de la capital del imperio, con la intención de participar con mayor facilidad en las sesiones.

El 8 de octubre del año 451 se congregaron allí, en la basílica de la celebrada mártir Eufemia, los participantes en la primera sesión. Los obispos, agrupados rigurosamente por partidos, se sentaron a ambos lados de los funcionarios de la corte, que hacían de dirigentes, y Pascasino introdujo inmediatamente una cuestión personal en el debate, por indicación del papa: la de la exclusión de Dióscoro. A la prolija lectura de protocolos del «sínodo de los bandidos» respondieron los afectados con una petición de disculpas. También el patriarca de Alejandría consiguió hablar en aquella atmósfera enrarecida y justificó su conducta, aferrándose teológicamente a la fórmula «de dos naturalezas», con la que pretendió impedir una rehabilitación de Flaviano, objetivo que no consiguió.

El deseo del Emperador de que el concilio elaborara una nueva fórmula de fe llevó, en la segunda sesión del 10 de octubre, a la lectura del Símbolo de fe de Nicea y del «concilio de los 150 padres» de Constantinopla (381). Escritos doctrinales como la carta de León a Flaviano suscitaron una aprobación entusiasta, pero también reparos en los obispos ilirios y palestinos, reparos que se discutieron durante una interrupción de las deliberaciones. Contra una nueva fórmula de fe se manifestó, en cambio, de forma patente toda la asamblea. En la tercera sesión, el 13 de octubre, se procedió finalmente, bajo la dirección del legado pontificio Pascasino, a deponer a Dióscoro, que no respondió a una triple citación. En consecuencia, el emperador le condenó al exilio. Pero Marciano seguía insistiendo en que se confeccionara una fórmula de fe. Sin embargo los obispos indicaron las suficientes consideraciones contenidas en el escrito doctrinal de León cuando los comisarios les comunicaron de nuevo el objetivo que deseaba el emperador.

Algunos egipcios se aferraron a la fe de los padres, y rechazaron incluso su consentimiento al *Tomus* mientras durara el destierro del obispo de Alejandría. Al conocer estas tensiones, el emperador Marciano insistió en que se clarificara la cuestión de fe, aunque era patente la resistencia de los obispos, especialmente la de los legados pontificios. Estos últimos llegaron a amenazar en la quinta sesión, el 22 de octubre, con emprender el viaje de regreso a Roma cuando fue presentado a la asamblea el esbozo de una fórmula por el nuevo patriarca de Constantinopla, Anatolio. Obligada por los comisarios a decidirse por León o por Dióscoro, la asamblea se declaró favorable a la doctrina leoniana de las dos naturalezas. Una comisión elaboró el correspondiente *Símbolo* que fue aprobado finalmente en la sexta sesión, el 28 de octubre del año 451, por todos los asistentes, en presencia de la pareja imperial. En línea con el *Símbolo de fe de Nicea* y *de Constantinopla,* el nuevo *Símbolo* formulaba la famosa doctrina de la *unión hipostática:* «Confesamos... que se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis»[32]. El texto con su contexto no representa una aceptación ciega de los planteamientos leonianos. Por el contrario, delata una reelaboración en el sentido de Cirilo. Con la exclamación «¡Ésta es la fe de los padres!», y con aclamaciones a la pareja imperial finalizó la sesión.

La actividad teológica del concilio de Calcedonia había terminado con esta *actio* solemne. En sucesivas reuniones que se celebraron hasta finales de octubre se discutieron cuestiones disciplinares y personales.

---

[32] *Concilii Chalcedonensis actio* V, 34 (ACO II,I, 2,129; DS 302; Dz 148).

Juvenal de Jerusalén († 458) consiguió del concilio el reconocimiento de su distrito patriarcal. Y, tras difíciles discusiones, se produjo la rehabilitación de Teodoreto y de Ibas. A prácticas simoníacas, a maquinaciones ambiciosas de determinados clérigos y a maniobras monacales trataron de poner freno los correspondientes cánones. Se insistió en la celebración de sínodos (canon 19) para clarificar las cuestiones pendientes de reforma. También se fijó (canon 25) el nombramiento, en un plazo justo, de obispos en las diócesis vacantes. El canon 6 es muy ilustrativo en cuanto a la vinculación del clérigo a la comunidad: en él se declara inválida la ordenación absoluta de un sacerdote. Los legados pontificios protestaron contra la aprobación del canon 28 de Calcedonia, que confirmaba de nuevo la preeminencia de la Iglesia de Constantinopla en Oriente. Efectivamente, esa elevación de rango, debida a motivos políticos, haría difícil en el futuro la relación con Roma.

Un escrito de los padres conciliares, redactado con habilidad, informaba al papa León I sobre lo acaecido en el concilio de Calcedonia, y suplicaba la confirmación de sus conclusiones. Mientras que a principios del verano del año 452 partían de Roma unos escritos dirigidos a la pareja imperial y al obispo Anatolio, el reconocimiento del concilio «in sola fidei causa»[33] no se produjo hasta el año 453. A decir verdad, el concilio de Calcedonia tuvo tan escaso éxito como el de Éfeso (431) frente a los nestorianos, y no consiguió impedir el nacimiento de Iglesias monofisitas independientes.

§29

Escritores eclesiásticos y literatura del último período de la edad antigua

La temática de la literatura eclesiástica giró desde principios del siglo V en torno a nuevos centros de gravedad. Las convulsiones políticas, así como la marcha misma de la comprensión de la fe, habían traído a la conciencia problemas diferentes a los de los tiempos anteriores. Con la situación creada por la migración de los pueblos se agudizó la cuestión del hombre, especialmente en la cristiandad occidental, mientras que en Oriente siguió predominando la problemática acerca de Cristo. Naturalmente, de la vinculación con la *paideia* antigua nacieron también obras de un específico cuño literario, así, por ejemplo, en el campo de la liturgia o de la poesía. Además, se hizo consciente el esfuerzo por conservar los testimonios clásicos de la cultura pagana. En la creación de escuelas alcanzaría, por fin, la *paideia* cristiana su base institucionalizada.

[33] León, *Ep.* 114 (ACO II,IV, 71).

a) *Teólogos de la Iglesia occidental*

La teología occidental alcanza un punto culminante en Agustín, que nació en Tagaste (Numidia) el año 354 y experimentó en su madre Mónica la realidad de la condición cristiana. El estudio de la retórica antigua le llevó a Madaura y después a Cartago, donde terminó por establecerse como maestro. Durante todo el período de su formación le había acompañado una decidida búsqueda de la verdad, despertada por el *Hortensio* de Cicerón y saciada en un primer momento con la aceptación de los planteamientos racionalistas maniqueos. Pero ni la cosmología dualista de éstos ni la Sagrada Escritura de los cristianos fueron capaces de satisfacer a Agustín, que marchó a Roma el año 383 y se entregó al escepticismo filosófico. Por mediación de Símaco, prefecto de la ciudad, consiguió un año más tarde un puesto de maestro de retórica en Milán, a donde le acompañó su madre. El encuentro con Ambrosio descubrió al ambicioso africano una imagen espiritual de Dios y le hizo entender el mal como carencia. La lectura de Plotino le ayudó a profundizar en estas ideas. El sacerdote Simpliciano tensó el arco del *nous* neoplatónico hasta el *Logos* del prólogo de Juan, e incrementó en Agustín el afán de llegar a la verdad última. Por aquel tiempo, Agustín comenzó a leer con asiduidad las cartas de Pablo, y el ejemplo de la conversión de Mario Victorino o de Antonio, padre de la vida monástica, le aclararon la realidad de la gracia. En la llamada «vivencia del jardín», en la que, a la voz «Tolle, lege», entendió Rom 13,13s como un oráculo de Dios, se produjo la revolución de su fe. La concepción de Cristo como «Sabiduría de Dios» (1Cor 1,24) le dio la posibilidad de que su búsqueda de la verdad filosófica diera el sí a la proclamación de Jesús concretada en el Nuevo Testamento. Las *Confesiones,* escritas entre los años 397 y 401, nos presentan con riqueza de matices psicológicos la andadura de esta inquieta búsqueda de Dios. En el otoño del año 386, Agustín se retiraba con unos amigos a Casiciaco, para entregarse allí activamente al diálogo filosófico. Aquí nacieron algunos escritos tempranos, como *Contra los académicos, De la vida feliz* o *Del orden;* en los *Soliloquios* trató sobre Dios y el alma. A pesar de su temática filosófica, se percibe claramente en estas obras una orientación fundamentalmente cristiana. Agustín y su hijo Adeodato fueron bautizados por Ambrosio en la Pascua del año 387. La muerte de Mónica en Ostia interrumpió el retorno a África, pero en el otoño del año 388 se encontraba de nuevo en Tagaste. Allí continuó la vida comunitaria y retirada con sus amigos, compaginando de nuevo la vida práctica con la reflexión espiritual. En su obra *Del maestro* aplicaba un antiguo tema a Cristo; en *De la verdadera religión* retiró al politeísmo el carácter religioso en favor del Dios único. En un viaje a la ciudad portuaria de Hipona, el año 391, la comunidad de aquel

lugar pidió a Agustín como sacerdote, un acontecimiento que le puso al servicio de la Iglesia, como nos dice en *De fide et symbolo.* El año 396 se produjo su consagración como obispo auxiliar de Valerio, al que sucedió pronto. Debemos a la *Vida de san Agustín,* escrita por el obispo Posidio de Calama, las noticias sobre este nuevo período de la vida de Agustín.

El obispo de Hipona aceptó la carga de la nueva tarea en toda la amplitud de la responsabilidad que pesaba sobre un hombre de Iglesia de la antigüedad tardía. Además de hacer frente a las tareas administrativas, a la predicación y a la liturgia, el campo de su actividad no se limitó a su ciudad episcopal, como se puede observar perfectamente en su colección epistolar. Una ingente obra homilética habla de su atención a la comunidad, a la que dio ejemplo de una comunión reglada en el *episcopium.* El trabajo literario de Agustín estuvo dirigido ampliamente por la situación de la Iglesia. No obstante, prolongó a veces durante años la temática emprendida, precisamente en las grandes obras. Constantemente se vio en la necesidad de salir al paso del maniqueísmo, ya fuera en los 33 libros *Contra el maniqueo Fausto de Mileve* o en la obra *Sobre la naturaleza del bien contra los maniqueos.* Simultáneamente, Agustín debió entregarse de lleno a la confrontación con los donatistas. Su influencia moderadora sobre las medidas eclesiásticas contra los cismáticos se puso de manifiesto tempranamente; pero, sobre todo como portavoz de la causa católica, fue comiéndoles más y más el terreno de la argumentación teológica. El tratado *Contra Parmeniano* o la obra *Sobre el bautismo contra los donatistas* elaboró aquella concepción del sacramento que presentaba a Cristo como el auténtico ministro. El año 399, el obispo de Hipona comenzó a escribir la obra *De Trinitate,* interrumpida en numerosas ocasiones por tareas urgentes. Durante años trabajó en la redacción de la obra *De civitate Dei,* cuya continuación histórica encomendó Agustín a Pablo Orosio. La presencia del pelagianismo obligó al obispo de Hipona desde el año 412 a tomas de postura hasta el final de sus días. Comenzando con el tratado sobre *El bautismo de los niños* y *Del espíritu y la letra* abordó constantemente nuevas cuestiones, para rechazar la pretensión de que se puede llegar a la perfección con las solas fuerzas humanas; así, en los tratados *De natura et gratia* o *De perfectione iustitiae hominis.* Atacado por Julián de Eclana († hacia el 454) por su doctrina sobre el pecado original, que Agustín había vinculado con la concupiscencia, se defendió en *De nuptiis et concupiscentiae,* para presentar finalmente, en sus seis libros *Contra Juliano,* una refutación de las consecuencias pelagianas. A objeciones de Juan Casiano contra toscas formulaciones de su doctrina de la gracia, respondió Agustín con los escritos *De praedestinatione sanctorum* y *De dono perseverantiae.*

Las discusiones con el pelagianismo valieron a Agustín el título de *Doctor gratiae.* Pero su trabajo teológico abarcó también la interpretación

de la Biblia. Recordemos sus exposiciones del *Génesis,* las *Enarrationes in psalmos* o los *Tratados sobre el Evangelio de Juan.* Una especie de hermenéutica representa *De doctrina christiana,* y una introducción de los adultos en el cristianismo el *De catechizandis rudibus.* Dando pruebas de una sorprendente versatilidad, Agustín dedicó atención a los problemas teológicos y pastorales de su tiempo, y no dudó ni por un momento en tocar temas de la pastoral cotidiana, tales como el fenómeno de la mentira o *La preocupación por los muertos.* En todo el amplio abanico de su trabajo intelectual, se impuso en Agustín el rasgo pastoral que apuntaba a la realización concreta de la fe. Pero nunca dio por definitivas sus respuestas. Sus *Retractationes* (427) pretenden corregir y aclarar sus escritos anteriores.

Agustín ha ejercido un influjo permanente en la historia intelectual de Occidente. Los perfiles de su teología han impregnado ámbitos tan diversos como la eclesiología, la doctrina sobre la gracia y la historiografía. Algunos puntos de vista suyos especialmente estrechos, por ejemplo, su idea de la predestinación del hombre o de la concupiscencia en el marco de la doctrina sobre el matrimonio, suscitaron ya fuerte oposición durante la vida del autor, pero en último término no suponen una limitación del alcance intelectual de este padre de la Iglesia, cuya trayectoria personal como hombre de fe estuvo animada siempre por el amor a Dios.

Los escritores eclesiásticos latinos posteriores no fueron capaces de abandonar la senda emprendida por Agustín. Partidario decidido en sus comienzos de la doctrina agustiniana sobre la omnipotencia y predestinación divinas, Tiro Próspero de Aquitania († después del año 455) suavizó la posición de Agustín y en *De vocatione omnium gentium* defendió la voluntad salvífica universal de Dios. Empleado en la cancillería pontificia, había colaborado sin duda en la redacción de la correspondencia de León I Magno, del que se ha conservado también una amplia colección de sermones. Juan Casiano († hacia el 435), al que debemos muchas noticias sobre el monacato oriental, acentuó en *De institutis* y en las *Collationes patrum,* la cooperación de la libertad humana y de la gracia divina, con la intención de salvaguardar así el impulso hacia la vida ascética. También Vicente de Lérins († antes del año 450) se puso en contra del agustinismo riguroso, al que calificó en su *Commonitorium* como inadecuada innovación frente a la tradición eclesiástica. Salviano de Marsella († después del año 480) trató de salir al paso de la sacudida de la fe que ocasionaron las migraciones de los pueblos. Con esa intención escribió sus libros *De gubernatione Dei,* con su referencia a la providencia, en los que a la idea del juicio asoció una visión positiva acerca de los germanos. El arrianismo de éstos lo combatió el africano Fulgencio de Ruspe († 532), cuya imagen de Cristo al hilo de una clara sistematización de la visión salvífico-económica de la redención divina no era justa. Por lo

demás, este autor revitalizó en toda su crudeza la doctrina agustiniana de la gracia.

Entre los eclesiásticos de la Galia, destacó Cesáreo de Arlés († 542) en el empeño de introducir la disciplina eclesiástica, pero también difundió un agustinismo moderado. En sus *Sermones* difunde la doctrina eclesiástica entre los fieles sencillos de su entorno. Es una forma de acomodación que caracteriza también a su regla monástica. En sus *Diez libros de historia de los francos* trataba de explicar Gregorio de Tous († 594) la situación político-eclesial de la Galia, mientras que Isidoro de Sevilla († 636) no se limitó a escribir obras teológicas, sino que, en sus *Etimologías,* transmitió a la posteridad el saber antiguo. Es notable que copiara ya al papa Gregorio I Magno, quien, con su *Regla pastoral,* sus *Homilías* y numerosas *Cartas,* comunicó el contenido de la fe de la Iglesia primitiva a la edad media.

b) *Teólogos de la Iglesia oriental*

Cuando todavía casi no se habían apagado las discusiones trinitarias, la teología oriental se sintió desafiada por la cuestión cristológica. En la escuela antioquena se había conservado la tendencia a una exégesis crítica y, mediante la atención a expresiones aisladas, había conducido a una diferenciada imagen de Cristo. Ya el polivalente Diodoro de Tarso († antes del año 394) habló, distinguiendo, de María como «madre de un hombre», y, fiel a la mentalidad lingüística siria, llegó a abandonar la encarnación del *Logos,* pues ésta significa transformación. Diodoro, apreciado por sus contemporáneos como abogado de la verdadera fe, ha sido considerado como el responsable del nestorianismo, y por ello se le condenó (499). El veredicto produjo el ocaso de sus obras científico-naturales y teológicas, incluidas las explicaciones de la Biblia.

Teodoro de Mopsuestia († 428) llevó la exégesis bíblica antioquena a su punto culminante. Lamentablemente, sólo se ha conservado una parte de sus comentarios. Junto a las *Homilías catequéticas,* merece una consideración especial la obra *Sobre la encarnación,* que se ha perdido. Partiendo del principio cristológico de que el Verbo asumió a un hombre, Teodoro separó claramente las dos naturalezas en Cristo, y se convirtió así en precursor de la fórmula de Calcedonia. También sobre él recayó el año 553 la condena como nestoriano, a pesar de que se había mostrado favorable de la unidad concreta de la figura de Cristo.

Como organizador y escritor teológico aparece constantemente en la controversia cristológica Teodoreto de Ciro († hacia el 466), que se esforzó por conquistar a los paganos cultos mediante su obra *Graecarum affectionum curatio* (La curación de las enfermedades paganas). Su exégesis bíblica apuntaba también al sentido espiritual. Las obras históricas, especialmente su *Historia de la Iglesia,* contienen valiosas

informaciones, a pesar de su insuficiencia. Vinculado a Nestorio, se opuso a la decisión del concilio de Éfeso. Sin embargo, es considerado como el creador de la fórmula de unión del año 433. De entre los libros de contenido cristológico ha llegado hasta nosotros *Sobre la encarnación,* conservado bajo el nombre de Cirilo. Su libro en forma de diálogo *Eranistes* (El mendigo, o El pluriforme) presentaba las objeciones de un ortodoxo contra el monofisita Eutiques, que habría madurado su concepción sirviéndose de extractos adjuntados de herejes anteriores. En el monofisitismo vio siempre un peligro para la recta imagen de Cristo. Enumerado bajo los «Tres capítulos», fue alcanzado también por la condena del año 553.

Polo contrapuesto a Nestorio y, por consiguiente, a la teología antioquena en general fue Cirilo de Alejandría († 444), que desde la muerte de Teófilo († 412) se había dedicado plenamente a salvaguardar los intereses de su iglesia. Duro contra los judíos y los novacianos, no pudo impedir, lamentablemente, que una chusma de su ciudad episcopal asesinara a la filósofa Hypatia (415). La defensa contra corrientes paganas le llevó también a escribir su apología *Contra los libros de Juliano el Apóstata.* En su trabajo teológico, especialmente en la exégesis bíblica, siguió los principios de la interpretación alegórico-tipológica, tanto en los libros sobre *Isaías* como en los comentarios al *Evangelio de Lucas y* al *Evangelio de Juan.* Junto a sus sermones y a las cartas pascuales, de contenido pastoral, tenemos sus escritos contra el nestorianismo, en los que se demuestra como defensor del esquema *Logos-sarx* en cristología. Escritos polémicos contra Nestorio y el rechazo de éste del título «Madre de Dios» *(theotokos)* movilizaron desde el año 428 al monacato, a la casa imperial e incluso a Roma. En cartas al obispo de Constantinopla, Cirilo llegó a exigir la retractación pública, sobre todo mediante los doce anatemas. En el *Apologeticus ad imperatorem* justificaba su comportamiento autoritario en el concilio de Éfeso, pero no se cerró a la unión con el obispo Juan de Antioquía (433). El diálogo *Quod unus sit Christus* pone de manifiesto un progreso en la cristología de Cirilo, quien, partiendo de fórmulas apolinaristas, empezó concibiendo la unidad del Verbo encarnado desde la naturaleza divina del *Logos.* Sin duda, la carencia de una terminología adecuada le impidió expresar la dualidad específica de Cristo.

Numerosos escritores monofisitas de los tiempos posteriores se ampararon en Cirilo en la lucha contra la fórmula de fe de Calcedonia. Severo († 538), que fundó la jerarquía monofisita en Antioquía, se volvió contra la expresión «en dos naturalezas» basándose en la equiparación de naturaleza y persona, pero su obra principal, *Contra los gramáticos impíos,* delata en el fondo sólo un monofisitismo verbal. El destinatario de este escrito era Juan Gramático, quien en una apología a favor de Calcedonia se había

esforzado por conseguir una equiparación de la cristología allí autorizada con las expresiones de Cirilo; al hilo del llamado neocalcedonismo, este mismo autor elaboró la diferencia entre *ousia* e *hypostasis.* Leoncio de Bizancio († después del año 543) explicó después felizmente, con el término *enhypostasis,* la unidad de ambas naturalezas en Cristo, y en sus *Tres libros contra nestorianos y eutiquianos* criticó despiadadamente estas herejías.

Bajo el pseudónimo de Dionisio Areopagita (siglo V/VI) nos han llegado cuatro escritos, de los que *Las jerarquías de los ángeles y de las Iglesias* presentaban un escalonamiento de todo el ser. La *Teología mística* describe el ascenso del hombre al Dios incognoscible, sólo experimentable en la contemplación. La permanente influencia de este escritor en la eclesiología de la edad media comenzó a decrecer cuando se puso en duda su identidad con el discípulo de Pablo mencionado en Act 17,34. Máximo el Confesor († 662), que en sus numerosos escritos ofreció una visión cristocéntrica del mundo, emprendió una exégesis ortodoxa de los escritos del Pseudodionisio. La irrenunciable síntesis de los divino y de los humano en Cristo le convirtió en decidido adversario del monofisitismo. Pagó con la mutilación su decidida lucha contra el monoteletismo.

Como estos teólogos se adhirieron conscientemente a la tradición, así también Juan Damasceno († 754) declaró no querer decir nada propio. Sin embargo compendió con una gran fuerza configuradora las diversas corrientes de la doctrina y de la vida cristianas. Sobre todo su obra capital *Fuente y conocimiento* representa una especie de suma de la doctrina de la fe, de la que muchos autores se sirvieron en los tiempos posteriores. Otros tratados —por ejemplo, sobre la veneración de las imágenes—, comentarios bíblicos y homilías beben de la rica tradición de los padres griegos. El Damasceno siguió vivo en la liturgia sobre todo por sus cantos eclesiásticos.

§30

La disputa en torno a la fórmula de Calcedonia y el quinto concilio ecuménico (Constantinopla, 553)

A pesar de su intención mediadora, la fórmula de fe dé Calcedonia no consiguió unir a las partes en discordia. La acentuación de las dos naturalezas en Cristo pareció a no pocos defensores de una cristología de corte cirilino una recaída en el nestorianismo, de forma que en Egipto surgió una violenta polémica contra este compromiso; cabría hablar incluso de motines en toda la extensión de la palabra. Además, la prolongada reticencia del papa León y su retraso en confirmar las conclusiones del

concilio dieron pábulo a la sospecha de que incluso el mismo Occidente se distanciaba de la decisión de fe tomada por el concilio de Calcedonia.

a) *El fortalecimiento de los monofisitas*

Inmediatamente después de la conclusión del concilio de Calcedonia afloró la resistencia en los principales países del movimiento monofisita, especialmente en Egipto, donde la deposición de Dióscoro fue considerada casi como una ofensa nacional. Mucho trabajo costó a Proterio, de mentalidad calcedoniana, afirmarse en Alejandría como sucesor. Y terminó por ser víctima de un asesinato cuando los adversarios elevaron a la sede patriarcal (457) al sacerdote Timoteo Eluro, seguidor ferviente de Dióscoro. Contra la masiva presión del emperador León I, no sólo fue capaz de afirmarse, sino que llegó incluso a colocar a numerosos correligionarios en una serie de sedes episcopales. Con la excomunión de Roma y de los otros dos patriarcas, un sínodo alejandrino profundizó más aún el abismo. Además, en el fondo estaban en juego no tanto motivos teológicos como políticos y nacionales. Sin embargo, una encuesta realizada por el emperador entre los obispos dio una mayoría favorable a las conclusiones de Calcedonia. Finalmente, engrosaron las filas de la oposición a Constantinopla algunos monjes palestinos que estaban en contra del ambicioso Juvenal, al que acusaban además de traición a Cirilo. Encubiertos por la emperatriz Eudoxia, sembraron el terror por el país y consiguieron colocar en la sede de Jerusalén a su cabecilla Teodosio.

En Antioquía, el monje Pedro, de tendencia monofisita, ejerció la coacción hasta conseguir, en contra de todas las reglas de la Iglesia, ser elevado a patriarca, de forma que en Oriente se formó un amplio frente contra Calcedonia, aunque en ocasiones alguno de los nuevos obispos tuvo que ceder ante la presión estatal.

A los esfuerzos del soberano por lograr un acuerdo entre partidarios y adversarios de Calcedonia acompañó durante aquel tiempo una viva discusión sobre la comprensión de la fórmula de fe. Con su acentuación de la unidad de Cristo «en dos naturalezas» y de la delimitación negativa respecto de los monofisitas y nestorianos fue incapaz de reconciliar las tendencias contrapuestas. Ofrecieron una resistencia particularmente decidida los creyentes de orientación monofisita, quienes no veían que la fórmula calcedomana de fe asegurara de manera suficiente su concepto de la redención sobre la base de una unidad casi física de lo divino y humano en Cristo. Además, protestaban contra la rehabilitación de alguien que combatió a Cirilo tan aguerridamente como Teodoreto de Ciro. La misma terminología teológica continuaba originando dificultades; así, por ejemplo, en la parte ciriliana se utilizaban como sinónimos *physis o hypostasis,* por lo que parecía casi un contrasentido hablar de «dos naturalezas en una

hipóstasis». Ante este dilema, desde el fracaso del intento de unión del *Henótico,* algunos teólogos como Juan de Es-citópolis y Juan Gramático tendieron a utilizar simultáneamente fórmulas calcedónicas y ciriliano-alejandrinas, sobre todo, «dos naturalezas» y «una naturaleza». Tampoco la concepción de *hypostasis* era uniforme, en cuanto que Cirilo y el monofisita Severo se distinguían entre hipóstasis y naturaleza, o substancia, en la doctrina acerca de Dios *(theologia),* pero no en la cristología *(oikonomia).* Ahora bien, dado que, en conexión con los capadocios, se había circunscrito la hipóstasis mediante sus notas características, la aplicación de este término al *Logos* hecho carne significaba que Jesús había carecido de tamaño y de color. En esta situación afloró una nueva definición de hipóstasis en Juan Gramático, en el sentido del «existir para sí», una concepción que terminaría por llevar a Leoncio de Bizancio a la doctrina de la *enhypostasis,* según la cual la naturaleza humana tiene su hipóstasis en el Dios-Logos. Se abría así un camino para la aceptación de la fórmula de Calcedonia, que había distinguido entre hipóstasis y naturaleza. Esta dirección teológica recibe el nombre de neocalcedonismo, que, por otro lado, trataba de hacer justicia a Cirilo y a sus doce anatemas contra Nestorio, y de él tomó también la fórmula teopasiana.

b) *Intentos de unión*

El nuevo emperador, el isaurio Zenón, tuvo que renunciar al trono un año después de su elevación (474) ante las maquinaciones de Basilisco, quien, para conservar el poder, trató por todos los medios de ganarse las simpatías de los adversarios de Calcedonia. Bajo la influencia de Timoteo Eluro, que acababa de volver del exilio, publicó un *Enkyklion* en el que se afirmaba que sólo era vinculante el Símbolo de fe de Nicea, confirmado después en Éfeso, al mismo tiempo que se anatematizaba la confesión de fe de Calcedonia. El decreto no contenía novedad teológica alguna. Se limitaba a reinstaurar la situación reinante antes del año 451.

Varios cientos de obispos orientales dieron su aprobación a la circular imperial, y algunos jerarcas desterrados pudieron volver a sus sedes. La resistencia se organizó, por el contrario, alrededor del patriarca Acacio de Constantinopla († 491), la capital del imperio, que debía a Calcedonia la elevación de su rango eclesial. El usurpador Basilisco temió entonces por su poder y revocó el decreto favorable a los monofisitas. No obstante, ya el año 476 tuvo que ceder su puesto al emperador Zenón, que había vuelto. Ante la nueva situación, los obispos se distanciaron del *Enkyklion.* Las cabezas del movimiento monofisita tuvieron que abandonar de nuevo sus sedes. Timoteo Eluro murió († 477) antes de salir de nuevo

para el destierro, pero le sucedió el «compañero y príncipe de los herejes»[34] Pedro Mongo († 490), mientras que el patriarca ortodoxo Timoteo Salofaciolo necesitó de la ayuda del poder imperial para conservar la sede.

Cuando, tras la muerte de éste el año 482, previo acuerdo con la corte de Constantinopla, se eligió como sucesor al monje llamado Talea, Acacio entró en contacto con Pedro Mongo, y condicionó el reconocimiento de éste a un compromiso teológico. Y el emperador Zenón publicó el año 482 un edicto de fe que propagaba la cristología precalcedoniana, incluidos los anatematismos de Cirilo, y silenció intencionadamente las afirmaciones de Calcedonia sobre las dos naturalezas. Las verdades a medias de este Henótico no satisfacieron ni a los ortodoxos ni a los monofisitas estrictos. La ley religiosa también fue rechazada por los diofisitas nestorianos, que el año 486, en un sínodo de Seleucia-ctesifonte, se separaron de la Iglesia imperial y afirmaron su distanciamiento de Bizancio con un *katholikos* independiente bajo soberanía sasánida. En Alejandría, numerosos adversarios del concilio de Calcedonia se separaron de su cabeza (acéfalos) y organizaron tumultos. Roma fue informada del acuerdo una vez que había sido reconocido Pedro Mongo, y protestó enérgicamente contra tal procedimiento. Animado por las muestras de desagrado de los círculos de los acemetas, de fe estricta, el papa Félix II (483-492) mandó una embajada a Constantinopla para pedir cuentas a Acacio. Pero éste supo ganarse a los legados, de forma que el papa pronunció inmediatamente la excomunión contra el patriarca, curiosamente a causa de las intervenciones de éste en otras Iglesias. Como consecuencia, se produjo entonces el cisma acaciano, que duró hasta el año 519, entre Roma y Constantinopla, y ello no tanto por cuestiones de fe cuanto por diferencias en el plano de la jurisdicción.

Diversos intentos de unión, por ejemplo bajo el patriarca Eufemio († 495), de mentalidad calcedoniana, fracasaron ante la insistencia de Roma en condenar póstumamente a Acacio. Tampoco el papa Gelasio I abandonó la línea de la política religiosa de su predecesor, dado que el nuevo emperador Anastasio I promovía en Oriente un arreglo intraeclesial sobre la base del Henótico y, por otro lado, miraba con desconfianza al papado por la connivencia con la soberanía ostrogoda en Italia.

c) *La fórmula oracional sobre el Dios que sufre*

La muerte prematura del conciliante papa Anastasio II (496-498) había interrumpido el incipiente diálogo con Constantinopla; mientras tanto se impuso en Oriente una corriente prociriliana que encontró un docto portavoz en la figura de Severo de Antioquía († 538). Enviado a la capital

[34] Simplicio, *Ep. 18,3 ad Acacium* (Thiel 209s).

del Estado para defender a monjes monofisitas de Palestina, desplegó allí una intensa propaganda contra la decisión de Calcedonia. Además, la inserción de las palabras «que fue crucificado por nosotros» en el trisagio de la liturgia jugó un papel importante. Esta añadidura «teopasiana», que aparece en Antioquía hacia el año 470, fue introducida en el culto de Constantinopla por indicación del emperador Anastasio I, con lo que se hacía sitio a un lema monofisita. Sobre todo algunos monjes escitas, capitaneados por Juan Majencio, sostuvieron de forma consciente y consecuente, desde el año 510, la afirmación siguiente: «Uno de la Trinidad padeció en la carne.» Este grupo buscó incluso el reconocimiento del papa Hormisdas (514-523) en Roma.

Perfectamente sostenible en virtud de la comunicación de idiomas, la fórmula en cuestión despertó protestas a causa de su tendencia antinestoriana, pero terminó por imponerse porque parecía favorecer los esfuerzos de unión, sobre todo con los severianos. Severo, patriarca de Antioquía desde el año 512, sostenía personalmente, al modo antropológico, un monofisitismo moderado, pues confesaba que divinidad y humanidad no se eliminan en virtud de la unión, pero rechazaba la expresión «en dos naturalezas». Con ello se salvaguardaba el contenido de la afirmación calcedoniana, aunque él rechazó la definición (monofisitismo verbal). En la sutil cuestión de la corruptibilidad del cuerpo de Cristo, Severo la afirmaba antes de la resurrección *(phthartolatria),* mientras que Juliano de Halicarnaso sostenía que el cuerpo de Cristo era incorruptible desde el momento de la encarnación *(aphthartodoketismos).* Aunque fracasó una discusión al respecto el año 533, el quinto concilio ecuménico (553) autorizó la afirmación teopasiana.

d) *La superación del cisma*

La inclinación del nuevo emperador Justino hacia la decisión de Calcedonia se tradujo pronto, bajo la influencia de su sobrino Justiniano, en un intento de llegar al acuerdo con Roma. Además, fuertes grupos monacales, entre los que destacaban los acemetas, habían presionado a favor del reconocimiento del concilio de Calcedonia, facilitando así la tarea de una embajada imperial a Roma para negociar la unión. Naturalmente, el papa Hormisdas insistió en su *Regla de fe (Regula fidei Hormisdae),* que ya el año 515 debía servir de base para un planeado concilio de la unión que se celebraría en Heraclea, y que, junto a la fe de Calcedonia, incluía la condena de los obispos monofisitas, incluida la de Acacio. Con la aceptación de este *Libellus* por el patriarca Juan II († 520) a principios del año 519 parecía imponerse por completo, simultáneamente, la pretensión primacial de la sede romana «en la que se encuentra toda la verdadera y

perfecta firmeza de la fe cristiana»[35]. El triunfo de Roma sobre el discutido patriarcado de Constantinopla era, naturalmente, superficial. En el fondo, persistían las antiguas contraposiciones. Dejando a un lado la resistencia a condenar a los obispos de tendencia monofisita, la postura contraria a Calcedonia se afirmaba, especialmente en Egipto. La colaboración con el emperador incrementó, además, la desconfianza de Teodorico, rey de los ostrogodos, contra el Papa. Y, cuando los godos arríanos comenzaron a padecer presiones en Constantinopla, Teodorico envió al papa Juan I (523-526) a la capital oriental del imperio (525-526) para que consiguiera la revocación de las limitaciones religiosas. La esplendorosa acogida dedicada al papa no pudo engañar sobre el fracaso de la misión, fracaso que el papa Juan tuvo que pagar con su encarcelamiento en Ravena cuando volvió de Constantinopla.

e) *La disputa de los tres capítulos*

A pesar de la imagen de unidad eclesiástico-estatal que excluía, sobre la base del Símbolo de fe de Calcedonia, toda desviación herética, el arrogante Justiniano, influido sin duda por su esposa Teodora, mantuvo contactos con los monofisitas moderados. Sin embargo, un diálogo mantenido el año 532 obtuvo escasos resultados. Los monofisitas seguían recelando de la formulación nestoriana de un Cristo «en dos naturalezas», y, en consecuencia, se mostraban partidarios de la expresión de Cirilo «de dos naturalezas». Con ello se seguía manteniendo firmemente que Jesucristo representa la única naturaleza e hipóstasis del *Logos* divino que se ha apropiado la humanidad, y, al mismo tiempo, se creaba un contrapeso a la equívoca afirmación diofisita de Calcedonia. En la ya mencionada fórmula teopasiana, tal tendencia encontró amplia resonancia en el pueblo y en el monacato. Esta cristología intermedia (neocalcedonismo), que representaba un severo revés para el motivo ascético de la semejanza con Dios, fue promovida por el emperador Justiniano con la intención de llegar a una reconciliación entre ortodoxos y monofisitas.

Preludio de la despótica política eclesiástica del emperador fue la renovada disputa en torno a Orígenes, al que ya a finales del siglo IV se le había acusado de falsas doctrinas como la preexistencia de las almas y la restauración escatológica de todas las cosas (*apokatastasis*). Como maestro de la vida espiritual, propagado por Evagrio Póntico († 399), Orígenes continuó ejerciendo una gran atracción sobre el monacato. Sobre todo la «Nueva Laura», fundada el año 507, cultivó en Palestina la espiritualidad origenista, que llegó a ser considerada como oposición en el entorno monofisita. Llevada a Constantinopla por el monje Leoncio, la disputa

[35] *Collectio Avellana* 116*b* (CSEL 35,521).

sobre Orígenes atrajo pronto a amplios sectores, de forma que Justiniano, respondiendo a una acusación procedente de Palestina, condenó (543) a Orígenes mediante un edicto, con lo que satisfacía a los monofisitas.

Para evitar que el soberano persiguiera a los seguidores de Orígenes, el obispo Teodoro Ascidas, que como origenista estaba en peligro, había difundido la propuesta de ganar a los monofisitas mediante la condena de los llamados «tres capítulos». Bajo ese título se comprendía una carta de Ibas de Edesa, los escritos de Teodoreto de Ciro contra Cirilo, así como la persona y la obra de Teodoro de Mopsuestia. El emperador con pretensiones de teólogo compuso en seguida un tratado contra estos representantes de la doctrina antioquena de las dos naturalezas y exigió de los obispos, en un edicto (544), la aprobación del anatema. Muy a regañadientes, bien por respeto al concilio de Calcedonia o por veneración a los fallecidos hacía tiempo, el episcopado satisfizo esta medida autoritaria. El papa Vigilio (537-555), elevado a la sede de Pedro tras la conquista de Roma (536) por contar con el apoyo de Teodora, negó su firma, pero fue trasladado a Constantinopla donde, tras un año de presión desmoralizadora, terminó reprobando, en el *Iudicatum* (548), los tres capítulos, pero salvaguardando las conclusiones de Calcedonia. Irritados por tal cambio de postura, los obispos del norte de África, de la Galia y del norte de Italia le negaron la comunión eclesial, al tiempo que se atacaba fundamentalmente la política eclesiástica de Justiniano.

Para solucionar el conflicto, que había tomado caracteres muy preocupantes, el emperador y el papa decidieron la celebración de un concilio ecuménico que debía llevar el sello de la visión teológica de Justiniano. Entre tanto (551), salió un nuevo edicto sobre la condena de los tres capítulos al que se opuso Vigilio, que escapó a las garras del emperador huyendo al asilo de la iglesia de Santa Eufemia en Calcedonia, y desde allí pronunció la excomunión contra el patriarca de la capital, Menas († 552), y contra sus seguidores. La esperanza puesta en el planeado sínodo evitó la ruptura definitiva.

f) *El concilio ecuménico de Constantinopla (553)*

Tras difíciles negociaciones sobre los objetivos y los participantes, el sínodo se reunió en Constantinopla el 5 de mayo. De los 166 obispos, sólo una docena provenía de Occidente. El papa Vigilio esgrimió este motivo para negarse a participar en él. El sínodo siguió, no obstante, el camino marcado por la voluntad del emperador, y condenó los tres capítulos cuando apareció una declaración del papa, el llamado *Constitutum,* en el que rechazaba algunas afirmaciones concretas de Teodoro de Mopsuestia, pero no las personas inculpadas. Justiniano dio a conocer entonces a los padres conciliares las circunstancias que habían rodeado el *Iudicatum,* y

comprometió al papa mediante la publicación de acuerdos secretos. Como consecuencia de esto, se borró de los dípticos el nombre del papa, mientras que su séquito fue encarcelado. Finalmente, el concilio condenó los tres capítulos y promulgó 14 anatemas en los que se excluía toda interpretación nestoriana de la fórmula de fe de Calcedonia, pero, como contrapartida, se recuperaba «por completo a Cirilo». En la línea del neocalcedonismo, el cuarto anatema habla de la «unidad compuesta o hipostática en Cristo». Según esto, la naturaleza humana de Cristo jamás existió separada de la divina; sino que se fundó siempre en ella. El papa se unió al veredicto sobre los tres capítulos, con la esperanza de conseguir de esta manera su vuelta a Roma. En un nuevo *Constitutum* (554) retiró su primitivo apoyo a los teólogos antioquenos en cuestión y justificó su condena.

El papa Vigilio murió en Siracusa durante la travesía (555) y le sucedió su ortodoxo diácono Pelagio (556-561), proclive al reconocimiento del concilio; pero el cisma se consolidó en Occidente. La irrupción de los lombardos en el norte de Italia favoreció incluso la resistencia de las Iglesias de Milán y de Aquilea contra Roma. La reina de los longobardos, Teodolinda († 628), en unión con el papa Gregorio I Magno, pondría la primera piedra para la vuelta de los defensores de los tres capítulos al catolicismo.

Así como en Occidente se abrió un profundo abismo que mermó notablemente el prestigio del papado, tampoco Justiniano consiguió, mediante el concilio, la reconciliación con los monofisitas. Sus ambiciones teológicas, nacidas de una soberanía autocrática, llevaron a la Iglesia, cuyos representantes no siempre dieron muestras de ánimo varonil, a un callejón sin salida. En Egipto se organizaron los cristianos (coptos) en una Iglesia especial, de orientación monofisita; y también en Siria, con lo que se ponían de manifiesto las fuerzas centrífugas del imperio de Oriente.

§31

El intento de unión sobre la base del monotelismo y el sexto concilio ecuménico (Constantinopla, 680-681 y 692)

Después de Justiniano, la política eclesiástica de Constantinopla no siguió una línea recta. Favorable a los monofisitas, por ejemplo en tiempos de Justino II, cambió de rumbo reafirmándose en Calcedonia, como sucedió con el emperador Mauricio, que llegó a tener conflictos con el papa Gregorio I Magno por la pretensión del patriarca Juan Nesteutes al título de «Patriarca ecuménico».

Dejando a un lado a los nestorianos, cuyo centro de gravedad se había desplazado ya al imperio sasánida, como consecuencia del quinto concilio ecuménico se consolidaron las comunidades monofisitas en Egipto

(coptos) y en Siria; aquí, especialmente, por la eficacia de Jacobo Baradai, obispo de Edesa († 578), llegando a convertirse en Iglesias nacionales.

La aparición de las tribus árabes en la escena política y, sobre todo, la expansión de los persas, hicieron que las querellas teológicas pasaran a un segundo plano. Pero cuando el emperador Heraclio consiguió reconquistar Jerusalén en el año 630 y devolver la «reliquia de la cruz» revivieron inmediatamente las tensiones confesionales. La amargura producida por esta división se incrementaba a medida que Bizancio conseguía realizar la armonía de un imperio cristiano en la unisonancia del lenguaje de la administración y del pueblo y en la sintonía entre el *basileus* y el sacerdocio.

a) *Iniciativa del patriarca Sergio*

La reorganización de la administración del Estado bajo el emperador Heraclio estuvo acompañada por intentos de lograr la unión eclesiástica con grupos monofisitas, que reaccionaron no sólo con excepticismo respecto a los seguidores imperiales de Calcedonia (melquitas). Todos los esfuerzos por llevar a la unidad al modo de Cirilo la dualidad calcedoniana de las naturalezas en Cristo no lograron evitar la oposición de la respectiva parte contrapuesta, a pesar de que Leoncio de Bizancio había logrado progresos en la comprensión de una unidad personal al atribuir, con ayuda del término aristotélico *enhypostasis,* una existencia a la naturaleza humana en cuanto que la misma está «hipostasiada» en la naturaleza divina. Lamentablemente, los teólogos neocalcedonios no se sirvieron de esta propuesta orientadora. Por el contrario, se interpretó la unidad mediante la doctrina de «una energía divino-humana» (*theandrike energeia),* una expresión que se encuentra en el prestigioso Dionisio Areopagita[36]. El patriarca Sergio de Constantinopla († 638) tomó esta fórmula como consecuencia presumible de la unión hipostática, e inició así una nueva fase de la política imperial en terreno de la dogmática, dado que el obispo Ciro de Fasis, patriarca de Alejandría desde el año 631, había conseguido, sobre la base de este *theologoumenon,* una unión con los monofisitas teodosianos (severianos).

El monje palestino Sofronio († 638), patriarca de Jerusalén desde el año 633, protestó no sólo por el triunfo de los monofisitas, sino también por la consideración fundamental de que la energía dimana de la naturaleza y por eso en Cristo habría dos energías. En un diálogo sobre religión celebrado en Constantinopla se puso de acuerdo con Sergio en no utilizar la expresión «dos energías», y en hablar únicamente del «único Cristo operante». En un escrito doctrinal (*Iudicatum*) propagó el patriarca de

[36] Pseudo-Dionisio, *Ep.* 4 (PG 3,1072C).

Constantinopla este uso lingüístico, que se orientaba por el Cristo que actúa de forma concreta.

b) *La intervención del papa Honorio*

Cuando en su escrito de entronización rechazó Sofronio de nuevo la manera de hablar de una energía, el patriarca Sergio informó al papa Honorio I (625-638), y le sugirió hablar de una voluntad, porque la suposición de dos energías incluye, decía, dos voluntades, con lo que se pondría en peligro la unidad de la hipóstasis. En su escrito de respuesta, Honorio se mostró de acuerdo con esa terminología y declaró: «De ahí que también confesamos una sola voluntad *(hen thelema)* de nuestro Señor Jesucristo, pues ciertamente fue asumida por la divinidad nuestra naturaleza, no nuestra culpa; aquella ciertamente que fue creada antes del pecado»[37]. Contrario a una discusión racional, Honorio creyó poder evitar los extremismos cristológicos mediante el recurso a las expresiones bíblicas, pero, con la locución sustantivada de «una sola voluntad», suministró un motivo justificado para una equivocada interpretación monofisita, aunque él pensaba en el acto de voluntad concreto, no en la facultad volitiva. En cualquier caso, el emperador Heraclio promulgó en el año 638 una *Ekthesis* elaborada por Sergio que prescribía el monotelismo como norma de fe. La mayoría de los obispos orientales la siguió, mientras que encontró gran resistencia en Occidente. Por ese motivo, el emperador Constante II retiró la *Ekthesis.* Simultáneamente prohibió en un *Typos* (648) toda discusión sobre una o dos naturalezas; y se limitó a exigir el reconocimiento de los antiguos Símbolos de fe.

Gracias a la clarificación terminológica lograda por Máximo el Confesor († 662), quien, de la dualidad de naturalezas en Cristo, concluyó una doble capacidad volitiva, pero reconocía a la persona la elección —es decir, la voluntad gnómica— se agudizó la conciencia teológica en Roma. El papa Martín I (649-653) convocó en 649 un sínodo en Letrán en el que, de acuerdo con las distinciones de Máximo, se reconocieron «dos voluntades y maneras de obrar naturales»[38]; simultáneamente fueron excomulgados los portavoces del monoteletismo en Oriente, pero no el papa Honorio. Irritado por tal resistencia, que coincidió además con una usurpación política del exarca de Ravena, el emperador hizo condenar por «alta traición» a Martín, y le desterró a Crimea († 655). El abad Máximo y sus seguidores padecieron el castigo de la mutilación y del exilio.

c) *El doble concilio de Constantinopla (680-681 y 692)*

---

[37] Honorio, *Ep. 1 ad Sergium* (Kreuzer 36s; DS 487; Dz 251).
[38] Mansi X, 1158E.

Ante el peligro de que el Occidente perdiera completamente a Bizancio, y dado que los seguidores del monofisitismo se encontraban ya en buena medida bajo la soberanía de los árabes mahometanos, comenzó a perfilarse el plan para un nuevo concilio en el que se debía sellar la unidad de la fe. Como primer acto, un sínodo romano del 680 se pronunció de nuevo a favor del diotelismo, y el papa Agatón (678-681) entregó a sus legados un escrito del mismo nombre para el sínodo convocado por el emperador Constantino IV Pogonato y que se reunió durante los años 680-681 en la sala de la cúpula *(Troullos)* del palacio imperial de Constantinopla. Bajo la presidencia del emperador, los casi 170 sinodales aceptaron la doctrina de las dos voluntades en Cristo, en conexión con el documento papal. Los pocos secuaces del monotelismo, así como sus creadores, fueron excomulgados, incluido el papa Honorio, porque, en su carta a Sergio, él «siguió en todo la opinión de éste y confirmó sus doctrinas impías»[39]. La discusión cristológica había aclarado por fin las bases para la actuación salvífica del Hijo de Dios hecho hombre. La solución se produjo en Oriente mediante la renuncia al diálogo con las Iglesias monofisitas nacionales desgajadas. La actitud del papa Honorio, confusa desde una perspectiva teológica, constituyó en el debate sobre la infalibilidad en el concilio Vaticano I una objeción de la historia contra el dogma.

Con un programa disciplinar reunió de nuevo el emperador Justiniano II, los años 691-692, el quinto y sexto (quinisexto) sínodo ecuménico e hizo que la asamblea aprobara 102 cánones que ponían claramente de manifiesto la autocomprensión de la Iglesia bizantina. Tanto el canon 13, que rechazaba la prescripción del celibato —en contra de la tendencia occidental—, como la renovación del rango eclesiástico de Constantinopla (canon 36) y el claro distanciamiento del ayuno sabático (canon 55) ponen de manifiesto en el sínodo complementario celebrado en la sala de la cúpula aquellas divergencias que llevarían a la ruptura de la unidad eclesial entre Roma y Constantinopla. De hecho, el papa Sergio (687-701) negó su aprobación a este sínodo trullano. Cuando al enviado imperial no le fue posible apresar al papa a causa de la resistencia que ofreció la población romana, se hizo meridianamente claro hasta qué punto había llegado el distanciamiento entre Oriente y Occidente.

§32

Perfil de la Iglesia en el umbral de la edad media

[39] Mansi XI, 556C.

La Iglesia de finales de la edad antigua, con el enraizamiento del evangelio en el ámbito cultural helenístico y romano, adquirió una figura que presentaba no sólo notas diferenciales entre Oriente y Occidente, sino también centros de gravedad regionales. En Siria y en Egipto, como consecuencia de las decisiones doctrinales de los concilios de Éfeso y Calcedonia, gran parte de los cristianos se desgajó de Bizancio y construyó su propia Iglesia autónoma.

En el trabajo misionero entre los germanos se impuso claramente la peculiaridad romana. A su vez, de la periferia, especialmente de las Islas Británicas, procedieron fuertes impulsos que marcaron el cristianismo continental y que caracterizan el perfil del centralismo occidental. En las comunidades, la realidad cotidiana quedó claramente rezagada con respecto a las exigencias de la predicación cristiana. El acercamiento y entrada en la Iglesia se debió no rara vez a ventajas materiales. La indiferencia invadió el entorno cristiano y en la devoción popular se afirmaron concepciones supersticiosas. Por los sermones de aquellos tiempos, reservados en Occidente al obispo, se ve claramente la lucha por la recta práctica de la fe, lo que desembocaría en el fortalecimiento de la disciplina eclesiástica.

a) *Vida cristiana y formas de devoción*

Ni el catecumenado ni el antiguo procedimiento penitencial contribuyeron a mejorar las costumbres entre los creyentes. Las rigurosas exigencias para recibir la eucaristía —por ejemplo, varios días de continencia entre los esposos— trajeron consigo un retroceso en la recepción de la comunión. Ya el sínodo de Agde (506) se vio obligado a fijar en el canon 18 que quien no reciba la comunión al menos por Pascua, Pentecostés y Navidad no puede considerarse cristiano. A la exigencia moral respondió, finalmente, la implantación de la penitencia privada, con el consiguiente peligro de la rutina. El patriarca Nectario de Constantinopla prohibió el año 391, a causa de un escándalo, incluso la institución del sacerdote penitenciario, y aconsejó que cada creyente se acercase a los sagrados misterios bajo su propia responsabilidad. Pero ya Sócrates[40] lamentaba el laxismo de la disciplina eclesiástica a causa de esta práctica que iba extendiéndose.

La piedad de este tiempo experimentó nuevas formas de expresión mediante la veneración de los santos y las peregrinaciones. Cuando cesaron las persecuciones, al lado de los venerados mártires comenzaron a aparecer aquellos cristianos que habían dado un testimonio cualificado de la fe mediante su vida. De san Martín († 397) afirmaba Sulpicio Severo que no pudo ser mártir por las circunstancias de su tiempo, pero que participaba

---

[40] Sócrates, *Hist. eccl.* V, 19.

del honor de los mártires[41]. El trasfondo de esta práctica devocional no lo constituyó el antiguo culto al héroe, sino la conciencia de una comunión de fe recíprocamente responsable. La tradición romana de la relación entre patrono y cliente pudo haber incrementado la relación con un determinado mártir o santo. La incipiente veneración de las reliquias, promovida en ocasiones por el hallazgo singular de huesos de mártires, así como la construcción de iglesias en los lugares conmemorativos de acontecimientos bíblicos en Palestina dieron origen a las peregrinaciones, las cuales a pesar del peligro de cosificación y exterioridad, recordaban de forma concreta el camino de la fe.

b) *Clero y organización de la Iglesia*

El crecimiento del cristianismo y la multiplicación de las comunidades exigieron nuevas iniciativas en la organización eclesiástica. No sólo motivos teológicos de una jerarquización, como los sostenidos por Dionisio Areopagita, sino también las necesidades de las Iglesias locales y el ascendiente de determinados dirigentes fomentaron el desarrollo institucional. En el centro de estas medidas organizativas estaba el clero, aunque no se perdió la conciencia del sacerdocio universal de los fieles.

En la elección de obispos decreció claramente la influencia del pueblo, que quedó reducida —frente al clero y a los poderes seculares— a la aclamación. La frecuencia de situaciones anómalas en el proceso electoral pronto dieron pie a reticencias sobre la participación del pueblo. Parece, incluso, que se generalizó la práctica de la compra de votos mediante dinero. La consagración mediante otros tres obispos de la provincia o metropolitanos permitía un control. A tal finalidad contribuía también el derecho del obispo a decidir de forma colegial en el nombramiento de clérigos. Sin embargo, cuando el papa Félix III (526-530), ya moribundo, eligió al archidiácono Bonifacio (530-532) como su sucesor, una parte de la comunidad romana eligió a un antipapa (Dióscoro), que falleció en seguida. A pesar de tales pretensiones hay que tener en cuenta que también los papas reunieron a sus compañeros de episcopado en sínodos para compartir las decisiones.

Dentro del clero, el escalonamiento septenario de los oficios experimentó un cierto cambio. Mientras que en Oriente se institucionalizaron nuevos oficios como el de cantor, enfermero o encargado de negocios (aprocrisiario), en Occidente se percibió con intensidad creciente una concurrencia entre diaconado y presbiterado, debida en parte a la administración de los bienes eclesiásticos. Influencia determinante ejercía, sobre todo, el archidiácono, que en Roma sucedió frecuentemente al papa

[41] Sulpicio Severo, *Ep.* 2,9.

anterior. En línea con la tradición del antiguo derecho sacro, la inmunidad del clero siguió siendo garantizada por el Estado o por su respectivo soberano, aunque el derecho referente al estado religioso adquirió diversas formulaciones en las tribus germanas. Desde los tiempos de León I Magno se exigió insistentemente el celibato al clero, pero sólo a partir del subdiaconado, aunque tal exigencia no era seguida en todos los lugares. La Iglesia oriental continuó fiel a la práctica tradicional según la cual se podía continuar viviendo en matrimonio cuando se habían contraído las nupcias antes de la ordenación sacerdotal *(kheirotonia).* Sólo a los obispos se les exigió, desde el emperador Justiniano, que fuesen célibes. En la legislación sinodal de este tiempo, recogida en diversas colecciones jurídicas, por ejemplo la de Dionisio el Exiguo († hacia el 545), la disciplina eclesiástica ocupó un lugar importante. Y esto trajo consigo necesariamente el distanciamiento entre el clero —reservado casi siempre a los libres— y el pueblo, aunque el papa Celestino I exhortaba: «(A los clérigos) se nos ha de distinguir del pueblo y de los demás por la sabiduría y no sólo por el hábito, por la conducta y no sólo por el traje, por la pureza de espíritu y no sólo por la indumentaria»[42].

La división territorial de la Iglesia se desarrolló sobre la base de la praxis antigua, pero la estructura de la *civitas* o de la provincia se rompió con alguna frecuencia mediante la vinculación misionera a una Iglesia madre. En numerosas ocasiones creó dificultades la coordinación de comunidades más pequeñas, sobre todo desde la erección de Iglesias propias en grandes fincas cuyos dueños hacían valer sus derechos frente al obispo en lo referente a la provisión de pastores. Asociaciones eclesiales situadas en un plano superior al de las Iglesias locales, como las reconocidas ya por el concilio de Nicea (cánones 4 y 6), fueron imponiéndose paulatinamente también en Occidente. Además, evoluciones especiales, como en la Galia (Arlés) o en Iliria (Tesalónica), terminaron por desembocar en la constitución metropolitana.

c) *El culto divino y las liturgias*

Aunque los cristianos continuaron teniendo conciencia de que se debe adorar a Dios «en espíritu y en verdad» (Jn 4,23), retuvieron el legado de los signos salvíficos y configuraron en torno a ellos el culto divino, como expresión de la fe. La formulación de confesiones de fe locales y su inserción en la liturgia subrayan esta conexión, que es fundamental para la vida de la Iglesia.

La introducción en la comunidad de los creyentes había desarrollado unas formas fijas con la plena configuración del catecumenado y la práctica

[42] Celestino, *Ep.* 4,1 (PL 50,431B).

bautismal, en el siglo IV. Ante la creciente costumbre de aplazar el bautismo, la Iglesia diseñó, desde finales del siglo IV o principios del V, un nuevo orden catecumenal, que no se basaba ya en el curso de tres años del que nos habla Hipólito. Se introdujo una catequesis de apertura, cuyo programa nos ha transmitido Agustín en su obra *De catechizandis rudibus.* Según ese programa, el candidato al bautismo debe ser instruido sobre la actuación salvífica de Dios en Cristo, y sobre los principios de la vida cristiana que de ahí se derivan. Se le incorporaba a la Iglesia con ritos simbólicos, como la señal de la cruz. En determinadas circunstancias, se podía, sin embargo, aplazar durante años el bautismo y la previa preparación para su recepción, preparación que tenía lugar durante la cuaresma. Con el retroceso del bautismo de adultos, estas ceremonias de la práctica catecumenal se insertaron en la liturgia del bautismo de niños.

El rito mismo del bautismo se administraba, desde los tiempos de Constantino, en los baptisterios concretamente en Pascua y en Pentecostés. Puesto que seguía vigente la disciplina del arcano, los neófitos recibían la instrucción plena en la fe después del bautismo. En la misión a los germanos se impuso una fuerte abreviación del catecumenado, como consecuencia del hecho de que la «conversión» de los príncipes solía ser imitada por la tribu. La predicación cristiana apuntaba, en el marco de la religión antigua, a la conversión a la fe; ahora, en cambio, parecía ser suficiente con frecuencia una aproximación externa al cristianismo, lo que presuponía el desmoronamiento de los antiguos cultos.

Si durante los primeros siglos reinó una amplia unidad en la celebración de la liturgia, a partir del siglo IV se hizo patente una diferenciación. En general, la liturgia oriental tenía un dramatismo más marcado, aunque se conservó perfectamente su carácter de misterio. Los centros de la cristiandad primitiva, Antioquía, Alejandría y Roma —que fueron al mismo tiempo las capitales del mundo antiguo— impulsaron el desarrollo de una liturgia propia. También contribuyó a este desarrollo la creciente diferenciación en la utilización de la lengua, sobre todo respecto del arameo, del griego y del latín como lenguas de la Sagrada Escritura.

En la Iglesia oriental se desarrolló tempranamente una liturgia propia que tuvo sus orígenes en Edesa y se basó en la lengua arameo-siríaca, conocida por los nombres de los apóstoles Addai y Mari. La parte introductoria de esta liturgia se celebraba en el *bema.* Al parecer, inicialmente no contenía relato alguno de la institución, y para la preparación del pan eucarístico se utilizaba un *fermentum,* tal vez de origen apostólico. La inserción del *Gloria Patri* en los Salmos parece haber sido también un uso de la liturgia siria, que, sin embargo, llevó a cabo pronto una nueva remodelación por influencia griega.

La liturgia se celebró durante los tres primeros siglos preferentemente en lengua griega. Sobre la base de los usos antiguos, se

perfilaron ordenamientos especiales en las sedes patriarcales de Antioquía y Alejandría, y desde que Constantinopla adquirió un rango superior el año 381 también se produjo algo similar en la capital del imperio oriental. Partiendo de allí, se impuso la liturgia imperial bizantina, conocida desde el siglo X como liturgia de san Juan Crisóstomo.

La liturgia romana empezó a celebrarse en latín durante el siglo IV. La elaboración de formularios propios no será perceptible hasta bastante después. Los sacramentarlos transmitidos con los nombres de los papas Gelasio I y Gregorio I Magno contienen colecciones de textos oracionales que el sacerdote ha de recitar en los distintos días del año eclesiástico; dichos sacraméntanos fueron recopilados en el siglo VII, aunque algunas oraciones sueltas son de tiempos anteriores. El llamado *Sacramentarium leonianum* contiene textos de los siglos V y VI, al modo de una colección para las distintas ocasiones litúrgicas. Al desaparecer las formulaciones libres, se coleccionaron estos *libelli missarum* y sirvieron en cierta medida como modelos; junto con los leccionarios y los *ordines* —es decir, las indicaciones—, constituyeron el fondo fundamental para la codificación litúrgica. Este proceso de ordenamiento se llevó a cabo especialmente en Roma, mientras que en el resto de Occidente predominó una gran variedad sobre la base de una liturgia fundamental. Así, bajo la liturgia gálica se compendian diversas formas de culto de la primitiva liturgia hispana, de la celta y de la milanesa, todo ello con un cierto matiz orientalizante, por ejemplo en el aspecto exterior. Por lo demás, también la forma directriz de la misa papal fue influida por lo bizantino, y configuró el estilo solemne a costa de la participación del pueblo.

d) *Administración del legado cultural antiguo*

En el curso del trasvase del evangelio al mundo grecolatino, se adoptaron rápidamente formas de pensar filosóficas. En bastantes centros de la vida eclesial nacieron, junto a las instalaciones eclesiásticas dedicadas a la instrucción catequética, incluso escuelas de diverso cuño en las que la teología comenzó a tomar formas científicas. Esbozos de una ciencia cristiana como los conservados, por ejemplo, en Agustín incorporan igualmente, con conciencia crítica, sistemas tradicionales. Por el contrario, la Iglesia no se esforzó por montar un sistema de escolarización general, ni siquiera cuando tuvo la posibilidad de hacerlo, desde los tiempos del emperador Constantino. Parece que la permanente tensión entre fe y *paideia,* sinónimo de la antigua realización de la vida, incrementó la distancia respecto del sistema escolar general.

La práctica de la instrucción intraeclesial favoreció el nacimiento de lugares especiales de formación para la realización del culto cristiano. Esos lugares fueron atendidos principalmente por comunidades monacales, pero

también por los obispos. Eusebio de Vercelli creó en su iglesia episcopal una comunidad de sacerdotes que atendía el culto litúrgico y se dedicaba al estudio de la Sagrada Escritura[43]. Al desmoronarse el sistema educativo estatal, la Iglesia fue haciéndose cargo de las tareas formativas, como ya antes había practicado la alfabetización fuera de los límites del imperio. La escuela de Nísibe, reinstaurada bajo Narsés († 505) cuando los nestorianos salieron de Edesa, se dedicó a la exégesis bíblica, pero también a la filosofía y a la medicina. Siguiendo el modelo de ésta, Casio-doro († hacia 485) desarrolló con el papa Agapito I (535-536) un plan de escuela superior que empezó a funcionar no en Roma, que entonces estaba en guerra con los godos, sino en el Monasterio de Vivarium. De hecho esta institución duró poco tiempo, pero, al llevar a cabo la equiparación entre monacato y formación intelectual, no sólo se convirtió en el modelo para la escuela monacal de la edad media, sino que empujó a la Iglesia a conservar la antigua *paideia.*

[43] Cf. Ambrosio, *Ep.* 63, 82.

EDAD MEDIA

Por Karl Amon (dir.)

INTRODUCCIÓN

Originariamente, la denominación «edad media» tuvo un sentido peyorativo, y se basó en la teoría de la decadencia de los humanistas, que consideraron la antigüedad como ideal y su propio tiempo como renacimiento de ese ideal. El tiempo intermedio era para ellos sombría barbarie. Los reformadores consideraban la Iglesia del papa como apostasía de la Iglesia primitiva y su propia obra, como redescubrimiento del evangelio. La ilustración corroboró el bajo aprecio de la edad media. Por el contrario, el romanticismo no sólo redescubrió la edad media, sino que tendió a sobrevalorarla. También la historiografía del siglo XIX llevada frecuentemente de un entusiasmo patriótico, concedió gran interés a la edad media, y creció metodológicamente, sobre todo, ocupándose de ella. Sus resultados han destacado, por un lado, los valores de la edad media y, por otra parte, han refutado idealizaciones simplificadoras.

La Iglesia había logrado paulatinamente derecho de residencia en el mundo antiguo, pero el mundo medieval fue creado por ella misma (en unión con otros factores). Como tiempo acuñado por la Iglesia, la edad media lleva consigo la fama de grandes prestaciones y la carga de una amplia vinculación entre Iglesia y «Estado» (en el significado que entonces revestía este término), entre lo espiritual y lo mundano, entre *imperium* y *sacerdotium.* Por consiguiente, cada uno podía considerar ese tiempo, de acuerdo con su propia mentalidad, como estado ideal o como lamentable extravío. La historia de la Iglesia debe tener en cuenta el funcionamiento combinado de muchas fuerzas, y hacer comprensible el pasado. Deberá huir de juicios globales que no hacen justicia a la realidad.

En el medievo, el ámbito vital de la Iglesia no se encuentra ya alrededor del mar Mediterráneo, sino en su costa norte y en su parte continental. Fue la consecuencia de la pérdida de terrenos, que pasaron al islam, y de la misión de los germanos y los eslavos. Hacia el año 700 fue preciso defender ese espacio vital tanto en Oriente como en Occidente: Constantinopla se afirmó a sí misma, y defendió simultáneamente a Occidente. En esta parte del mundo, cuando los árabes saltaron a España (711), destruyeron el reino visigodo y sobrepasaron los Pirineos. Las victorias conseguidas por Carlos Martel en Tours y Poitiers (732) frenaron en seco este avance de los árabes. La táctica ofensiva de Carlomagno los hizo retroceder hasta el Ebro. De los Estados germánicos en lo que en otro tiempo había sido territorio del imperio romano persistían aún el reino franco, el longobardo y el anglosajón. De cara al futuro, el de mayor peso resultó el reino franco, en el que los carolingios, como mayordomos de todo el imperio (desde 687), se convirtieron en la fuerza política más importante de Occidente.

Desde un punto de vista cronológico es posible hacer diversas divisiones de la edad media. Se ha señalado como su comienzo la deposición del último emperador romano de Occidente (476), el bautismo de Clodoveo (hacia el 500), o acontecimientos posteriores. La franja cronológica a caballo del año 700 es una buena fecha para servir como punto inicial de la edad media, porque la vinculación de germanismo, antigüedad y cristianismo —vinculación que caracteriza este período histórico— estaba ya asegurada, y la misión anglosajona en el continente estaba en camino hacia las grandes prestaciones que resultarían determinantes para la Iglesia y para el mundo occidental. Como final del período se han considerado los acontecimientos espirituales del siglo XIII, el humanismo y el renacimiento, el final de los concilios de reforma (1449) y el comienzo de la reforma luterana. El hito del 1517 (Lutero arremete contra las indulgencias), elegido por la mayoría, tiene la ventaja de la utilidad, como el año 1492 (descubrimiento de América) en la historia universal. Debemos entender el principio y el final como amplias franjas de tiempo en que lo viejo se hunde y aparece lo nuevo. Como se anteponía a la edad media el llamado «tiempo de las migraciones de los pueblos», también podríamos introducir tras la edad media un período, desde el siglo XIII al XVII, caracterizado por acontecimientos de secularización. Cualquier división que hagamos podrá abarcar sólo determinados campos objetivos o países, y sólo a medias podrá hacer justicia a la variedad del acontecer histórico.

Para la subdivisión se ha elegido la intervención de Enrique III en las turbulencias romanas del año 1046 y el ocaso de los Staufen (1268) o la elección del papa Gregorio X (1271). Estos acontecimientos señalan cambios importantes en la Iglesia y en el mundo, y delimitan tres períodos: la temprana edad media, caracterizada por la misión y por la relación de la Iglesia con el reino de los francos o con el imperio; la alta edad media, marcada por la «reforma de la Iglesia» y sus consecuencias; y la edad media tardía, marcada por el alejamiento de las exigencias eclesiales y del mundo en fase de transformación.

I

LA TEMPRANA EDAD MEDIA

Por Karl Amon

§33

Renovación del imperio y de la Iglesia con los francos

En el reino de los francos el mayordomo Pipino el Medio consiguió, hacia el año 700, el pleno control sobre la realeza merovingia. Su hijo bastardo Carlos Martel, que le sucedió el año 714, recompuso el reino, y pudo incorporar Turingia y partes de Frisia. Los compañeros de armas que le siguieron a las regiones conquistadas, y que se convertirían en la «aristocracia del reino carolingio», fueron recompensados por sus servicios militares con exenciones fiscales, con las propiedades de los adversarios y con los bienes eclesiásticos, que habían crecido muchísimo desde los tiempos de Clodoveo. Carlos Martel llevó a cabo una secularización de bienes eclesiásticos o nombró obispos y abades a sus compañeros de armas. Esta «secularización» trajo consigo el desmoronamiento del orden eclesiástico, la disolución de la constitución metropolitana y el salvajismo moral, especialmente en las tierras sometidas recientemente. Aquellas maneras de proceder se daban la mano con una religiosidad fuerte, que comparaba con gusto la guerra y a los guerreros con modelos viejotestamentarios y que se había configurado ya en los tiempos merovingios.

Carlos Martel falleció el año 741. De sus hijos Carlomán y Pipino, el primero terminó la sumisión de los alamanes y, principalmente por motivos religiosos e imitando a los reyes anglosajones, se hizo monje en Monte Casino. En el tiempo de estos dos soberanos, la restauración del reino de los francos dio como frutos la misión dentro de las fronteras del reino y la reforma de la Iglesia practicada por san Bonifacio.

§34

La misión anglosajona: san Bonifacio

En el siglo VIII actuaron diversas fuerzas misioneras: la influencia de la población romano-cristiana, las empresas de los francos, los escotoirlandeses, cuya *peregrinado sancta* recogió también el grupo más

reciente: los anglosajones. El objetivo último de éstos era la conquista de la Sajonia continental, de la que eran originarios. En cambio, para el futuro de la Iglesia occidental fueron más importantes sus grandes esfuerzos para organizar la Iglesia, y su estrecha vinculación con Roma.

Al principio, sólo se podía trabajar en las fronteras del reino franco. Tanto entre los frisios como en la margen derecha del Rin, en Maguncia, Worms y Espira había trabajado con anterioridad una misión antigua. Predicó a los frisios Wilfrido de York (678-679). Dado que Radbodo, enemigo de los cristianos, se hizo rey, Wilibrordo, discípulo de Wilfrido de York, sólo pudo trabajar en la Frisia suroccidental (Amberes), dominada por los francos, pues gozó de la protección de Pipino el Medio. La actuación de su compañero Suitberto y de los dos hermanos Ewaldos, también anglosajones, en la parte occidental de Munsterlandia, terminó a causa de una expansión sajona. Wilibrordo había recibido en Roma la bendición y el envío del papa (692), y la dignidad de arzobispo misionero (695); y fijó su sede en el castillo franco de Utrecht, pero la muerte de Pipino el Medio (714) significó la ruina de su obra. Cuando Carlos Martel restauró la soberanía franca tras la muerte de Radbodo (719), pudo comenzar de nuevo la misión. Aunque no llegó a convertirse en realidad la nueva provincia eclesiástica que Wilibrordo tenía en mente, éste creó las bases del obispado de Utrecht. Falleció el año 739 (su tumba se encuentra en Echternach).

El misionero anglosajón más importante, Winfrido, vino por primera vez a los frisios cuando tenía 40 años de edad, y la resistencia de Radbodo impidió el éxito. Cuando Winfrido abandonó definitivamente su patria (718) fue primero a Roma, y recibió de Gregorio II (715-731) la misión y el nombre de Bonifacio. Ante la situación reinante en Frisia, se dirigió a los turingios, situados al sur de Sajonia, con los que Wilibrordo había entablado ya relaciones muy prometedoras. Ejerció resistencia aquí un clero ya existente («degenerado»). La muerte de Radbodo (719) le abrió el camino hacia los frisios, pero Bonifacio se separó de nuevo de Wilibrordo ya el 721. En el Lahn superior consiguió grandes éxitos misioneros. Apoyado por el jefe de las tropas francesas, Bonifacio fundó su primer monasterio en el castillo en Ameneburgo. En su segundo viaje a Roma (722), Bonifacio fue consagrado obispo por el papa. Durante esa consagración, aquél, imitando el modelo de los obispos sufragáneos de Roma, hizo juramento de obediencia especial por el que él y su territorio de misión quedaban ligados estrechamente a Roma. La recomendación pontificia consiguió una carta de protección de Carlos Martel, con lo que Bonifacio quedaba equiparado por completo a Wilibrordo. En el intenso trabajo misionero realizado a continuación en Hessen, cortó la encina de Donar, en Geismar, y con su madera se hizo la primera iglesia de Fritzlar. Una fundación monástica consolidó lo conseguido. En la Turingia

nororiental había que conjurar la influencia de los sajones paganos, y así nació el monasterio de Ohrdruf. Bonifacio recibió el año 732 de Gregorio III el palio y la dignidad arzobispal, ambas distinciones pasaron posteriormente a todos los metropolitas francos y dieron origen a un nuevo poder metropolitano determinado por Roma. No fueron los éxitos misioneros, sino sus grandes planes de organización los que despertaron la animosidad de los obispos de la zona del Rin. No se pudo llevar a cabo el plan de una provincia eclesiástica que debía comprender la mayor parte de la región franca situada a la derecha del Rin (salvo Alamania y Baviera).

Bonifacio apuntaló la posición alcanzada. Con ayuda de fuerzas anglosajonas nacieron monasterios femeninos (Tauberbischofsheim, Kitzingen, Ochsenfurt). La campaña contra Sajonia, fijada para el año 738, parecía acercar de nuevo el viejo objetivo. En su tercer viaje a Roma (737-738), Bonifacio fue nombrado legado para Germania, pero ahora quedaban incluidas también Alamania, Baviera y Sajonia. Sólo en parte se llevaron a la práctica los grandes planes de aquellos años. Bonifacio creó el 739 la división eclesiástica de Baviera con el obispado de Ratis-bona, ya de larga historia, el de Salzburgo, el de Freising y el de Passau. Dos años después, cuando Carlomán, hijo de Carlos Martel, consiguió el este y apoyó con todas sus fuerzas al legado pontificio, se fundaron obispados en Wurzburgo, Buraburgo (Fritzlar), Erfurt y, finalmente, también en Eichstátt, en Nordgau, que acababa de pasar al poder de los francos. Sajonia no había sido conquistada.

También diversos concilios de reforma —el franco (743), el austrasio y el neustrio (ambos el año 744)— estuvieron dedicados a labores de organización y de corrección de abusos. El último tuvo una gran repercusión sólo en Austrasia bajo Carlomán. En el concilio general franco, celebrado el año 745, se le asignó a Bonifacio Colonia como sede metropolitana, con lo que quedaba apartado su principal adversario, el obispo Milón de Tréveris con su obispado. El plan fracasó y tampoco se llegó a conseguir, en la parte occidental del reino, la restauración de las metrópolis de Ruán, Reims y Sens. Bonifacio mismo recibió en 746-747 el obispado de Maguncia. Un concilio del año 747 reunió de nuevo las fuerzas de la reforma de ambas partes del reino, pero la retirada de Carlomán aquel mismo año les privó del principal apoyo. En su condición de soberano único, Pipino el Breve debió hacer gala de una gran prudencia.

Presumiblemente, Bonifacio tampoco practicó la unción regia de Pipino, en contra de lo que afirmaron posteriores anales del reino.

Bonifacio siguió como arzobispo y legado, pero sus últimos años se vieron ocupados, preferentemente, por las atenciones a su estrecho campo de Hessen-Turingia, y por el apoyo a sus colaboradores. El monasterio de Fulda (su primer abad fue el bávaro Sturm), fundado el año 744 como centro monástico, recibió la exención (751). Bonifacio se las arregló para

que su colaborador anglosajón Lul le sucediera en Maguncia; en Utrecht pudo afirmar su derecho, y logró que la abadía de San Martín pasara a su discípulo franco Gregorio. Aquí, donde él había comenzado su trabajo, padeció el martirio el 5 de junio del año 754, en una emboscada que le tendieron unos paganos. En cumplimiento de sus deseos, fue enterrado en Fulda.

Bonifacio aparece como un foco de luz en la historia, no sólo por su obra, sino también por las cartas que de él han llegado hasta nosotros. Junto a sus grandes prestaciones, hay que señalar su extraordinaria capacidad para entablar contactos y para conservarlos. Tanto en Inglaterra como en sus nuevas regiones de misión consiguió colaboradores y colaboradoras a los que hizo sitio en su obra. Y precisamente por eso pudo hacer frente a las animosidades que encontró en el episcopado; y gracias a todos esos colaboradores pudo crear una obra que representa la mayor realización misionera para Alemania, una de las mayores acciones misioneras de toda la historia de la Iglesia y un factor decisivo para el desarrollo del reino franco y de Europa.

§35

Alamania y Baviera

El trabajo misionero entre los alamanes comenzó en fechas más tempranas (Columbano, Galo). El obispado de Constanza se había convertido en el centro más importante. En el siglo VIII se ilumina la oscuridad cuando aparecen centros eclesiásticos: Neuburgo en Staffelsee, Epfach en Lech, y los monasterios de Füssen y Kempten, en el norte de la región originaria de Ellwangen. El obispo Pirmino, cuyo origen se discute todavía hoy, fundador del monasterio insular de Reichenau (724-725), y su círculo trabajaron aquí y mediante otras fundaciones y reformas de monasterios. La *Lex alamannorum,* de la primera mitad del siglo VIII, presupone ya una Iglesia organizada.

En Baviera, una serie de importantes figuras episcopales habían conseguido la cristianización hacia el año 700. En la segunda mitad del siglo VII, encontramos en Ratisbona a Emmeram, que encontró la muerte en extrañas circunstancias en un conflicto con la familia ducal, y a primeros del siglo VIII encontramos al obispo monástico Erhard. En Salzburgo, con el poderoso apoyo del duque Theodo, el obispo Ruperto, originario de Worms, que se contará entre los nobles de la oposición anticarolingia, fundó hacia el año 696 el obispado al que se asignó la tarea de integrar a la población romana y más tarde la misión de los eslavos. En Frisinga trabajó Corbiniano, originario de Melún, provincia de Sens, después del año 700. El duque Theodo y el papa Gregorio II confeccionaron el año 716 un plan

para la organización de la Iglesia en el que se preveían cuatro obispados y un metropolita; pero no se llevó a la práctica. En cualquier caso, las residencias ducales de Ratisbona, Salzburgo, Frisinga y Passau tenían obispos mucho antes de que Bonifacio ordenara los obispados el año 739. Bajo el escoto-irlandés Virgilio (745-784), adversario de Bonifacio, Salzburgo se hizo cargo de la cristianización de los eslavos de los Alpes, que se habían dirigido a Baviera para pedir ayuda contra los ávaros. El principal predicador de la fe fue el obispo Modesto. Cuando Carlomagno venció a los ávaros, esta misión se extendió a Panonia, y más tarde prevaleció contra los misioneros bizantinos Cirilo y Metodio. Sucumbió en Panonia por la incursión de los húngaros hacia el año 900. Con los eslavos de Panonia fueron misionados también los ávaros, sus dominadores de otro tiempo, pero desaparecen de la historia en el siglo IX.

§36

Sajorna

Dificultades especialmente graves rodearon a la misión entre los sajones, los únicos que podían hacer la competencia a los francos como pueblo cabecilla de los germanos. Determinados misioneros, entre los que podemos mencionar a los dos hermanos Ewaldos, a Suitberto, a Lebuino, Willehad, Sturm, Liudgero, trabajaron entre ellos; sus actuaciones llegan en parte hasta la misión mediante la espada fomentada por Carlomagno y se unieron a ella. Ya Bonifacio había pedido al papa Gregorio II la encomienda de la correspondiente tarea; y se conoce el vivo y crítico interés de Alcuino, que ponía su mirada ya en misiones más distantes: en los eslavos del Elba y en los daneses. La larga guerra de Carlomagno (772-804), según Einhard la más dura de cuantas pelearon los francos, adelantó a un primer plano la idea de la cristianización. Los primeros grandes éxitos desembocaron en la dieta de Paderborn (777), en la orden de que todos los sajones se hiciesen cristianos, en los bautismos masivos y en la división en distritos de misión. El levantamiento que tuvo lugar bajo Widukindo (782-785) hizo que Carlos abandonara la lejana Hispania y se ocupara otra vez de Sajonia, lo que trajo consigo la ejecución de 4500 supuestos «rebeldes» contra la soberanía de los francos y contra el cristianismo (baño de sangre de Verden, 782). Esto fue más una matanza legal que un martirio en favor del paganismo. Pero el levantamiento fracasó y terminó con el bautismo de Widukindo (785), dándose así por concluida definitivamente la misión entre los sajones. No obstante, hubo posteriormente luchas encarnizadas, principalmente a causa del diezmo. Sólo el traslado violento de población sajona y franca consolidó la nueva soberanía.

Del territorio de misión nacieron (desde 787) los siguientes obispados: Münster, Osnabrück, Paderborn, Minden, Brema, Verden, Hildesheim y Halberstadt, que estaban bajo las sedes metropolitanas renanas de Colonia y Maguncia. Que el cristianismo terminó por enraizar profundamente entre los sajones se desprende del florecimiento del sistema monástico, de una composición literaria como *Heliana,* de la actividad de un teólogo como Godescalco (controversia de la predestinación) y, sobre todo, de la determinante actuación de los sajones en el reino después del año 919.

§37

Eslavos, búlgaros, húngaros

Una plétora de iniciativas misioneras tuvo como destinatarios a los eslavos, que desde el siglo VI se extendieron hasta el Elba, por la parte superior del Meno, por Tirol y Friul. Baviera (obispado de Salzburgo) inició en el siglo VIII la misión organizada en Carantania; Aquilea, Passau y Ratisbona se sumaron en el siglo IX. Los eslavos del Elba y del Báltico fueron cristianizados desde el siglo X, a medida que se producía la colonización alemana del este.

En los Balcanes, los eslavos habían oprimido en buena medida la vida cristiana romana y griega, y representaban un corte en la unión territorial entre Roma y Constantinopla. Los primeros momentos de la historia de la misión entre ellos estuvieron marcados por el contacto con la Iglesia en los nuevos territorios de asentamiento poblacional. Ya aquí, el Estado principesco eslavo utilizó el cristianismo como legitimación de su pertenencia a la familia de pueblos cristianos. El aspecto político es patente en la obra de los hermanos Constantino y Metodio, que se encontraron en Moravia y Panonia, desde el año 863, en la intersección de intereses franco-orientales, bizantinos y papales. Su importante obra eclesial y cultural, la lengua eslava eclesiástica y literaria, se extendió en las Iglesias orientales eslavas y en las Iglesias latinas sólo en algunos puntos del Adriático («Glagolica»). Los croatas de la costa ya eran cristianos el año 800, y el 860 consiguieron el obispado de Nin (Aenona), dependiente directamente del papa. El dálmata Branimiro, príncipe de los croatas, se independizó (880) con la ayuda pontificia; en el levantamiento del príncipe Tomislav (925), el territorio quedó anexionado a la provincia de Spalato (Split). El obispo Grgur de Nin tuvo que luchar por la lengua litúrgica eslava. Los serbios, tras prolongadas oscilaciones, se inclinaron a favor de Oriente, quizás como consecuencia de la atracción de la Iglesia nacional eslava.

Entre los eslavos del Meno superior y del Regnitz, la misión comenzó a progresar desde Carlomagno. Sin embargo, había todavía paganos en esta región a finales del primer milenio de la era cristiana. El rey Enrique II erigió el año 1007 el obispado de Bamberg para esta región, y lo dotó abundantemente.

La Iglesia bávara y la oriental misionaron entre los checos en el siglo IX. La oriental se vio reforzada por la oposición a apoyarse en el reino franco, que, sin embargo, fue quien venció también en el plano eclesiástico. Una resistencia pagana, unida a las controversias por la soberanía, constituyó el trasfondo de los martirios del duque Wenceslao (929) y, con anterioridad, de su abuela Ludmila (921). Boleslao I representó la oposición como duque y como cristiano. El obispado de Praga fue creado entre 973 y 976, y respondía a la política otoniana contra Baviera, por lo que pasó a formar parte de la provincia eclesiástica de Maguncia. Influencia sajona delata, sin duda, el patrocinio de la catedral de Praga, dedicada a san Vito. El significadísimo obispo de Praga Adalberto fracasó en la oposición a su ducal hermano, pero actuó también en Hungría y en Polonia, y fue martirizado por los prusianos (997). El papa Silvestre II (999-1003) lo canonizó por deseo del emperador Otón III.

El matrimonio del duque Mieszko I con Dubravka (965), hija del duque de Bohemia, permitió el acceso de Bohemia a los polacos. Otra línea completamente distinta llevó del obispado de Magdeburgo (el año 968) al obispado misional de Posen (968). La gran extensión del reino polaco a finales del primer milenio promovió la misión, pero no corrieron paralelos el multitudinario movimiento bautismal y la asimilación interna de la fe. Conocimientos lingüísticos y la liturgia eslava en la parte meridional de Polonia muestran repercusiones eclesiásticas de la elevación de Boleslao I de Polonia a la condición de duque de Bohemia (1003). Otón I trató de incluir a Polonia en la Iglesia imperial, pero Mieszko I puso su país bajo la protección del Papa, y Otón III se guió por sus propias concepciones y por las del papa Silvestre II en la creación del arzobispado de Gnesen, con los obispados de Cracovia, Breslau, Kolberg y, posteriormente, también Posen (peregrinación a la tumba de san Adalberto de Praga en el año 1000). Con la implantación de una organización eclesiástica independiente del reino se detenía la amenaza de una inclinación hacia Bizancio. Una grave crisis del reino polaco (1034-1040) destrozó de nuevo muchas cosas. La organización parroquial no fue una realidad hasta el siglo XIII.

Para los búlgaros fue decisivo el bautismo del príncipe Boris (864), al que apadrinó el emperador romano-oriental Miguel. No obstante, al no ver satisfechos todos sus deseos (el de contar con un patriarcado propio) le llevó a entablar contactos con el papa Nicolás I (858-867), que envió legados y trató de aprovechar la ocasión para lograr las viejas pretensiones romanas a la región iliria. Sus famosas *Respuestas a las preguntas de los*

búlgaros pretendían dar una configuración romana a la liturgia y al derecho eclesiástico. El rey Luis el Alemán envió al obispo Ermanrich de Passau. Pero dado que tampoco esta otra parte satisfizo los deseos, Boris se volvió de nuevo hacia Bizancio el año 870. En tiempos posteriores se propagaría la Iglesia nacional eslava precisamente desde el suelo de Bulgaria y mediante la actuación de búlgaros. Esa Iglesia fue creada por discípulos de Metodio expulsados (885) de Moravia, y se extendió a los serbios y a los rusos.

Entre los rusos (reino de Kiev) la Iglesia es definitivamente bizantina desde el siglo XI. Focio pone el comienzo de la misión en el año 867. Sin embargo, la duquesa Olga, bautizada en Constantinopla o en Kiev, pidió misioneros a Otón I. Su nieto Vladimiro, bautizado con su pueblo (988-989) y casado con una princesa bizantina, dio a la Iglesia principal de Kiev derechos de diezmo, que, en esta forma, sólo existían en Occidente. A pesar de esas influencias occidentales, la Iglesia rusa se convirtió en una rama del cristianismo oriental.

Cuando los húngaros, desde aproximadamente el año 900 el terror de Occidente, fueron rechazados por las victorias de Enrique I (933) y de Otón I (Lechfeld, 955), dado que el reino ruso les cerraba el camino a la vieja patria, debieron hacerse sedentarios. La cristianización comenzó en tiempos del príncipe Geisa († 997), que se había casado con una hermana de Mieszko I, duque de Polonia. Su hijo Waik, desposado con Gisela, hija del duque de Baviera y bautizado con el nombre de Stephan (Esteban), que apunta a Passau, se convirtió en fundador del reino como Esteban I el Santo, y también de la Iglesia de Hungría. En consonancia con el concepto universal del emperador Otón III y del papa Silvestre II, nació en Gran (Esztergom) la primera circunscripción metropolitana (1001), y en seguida otra en Kalocsa; además, toda una serie de obispados fundados por el rey, y los primeros monasterios. Según una afirmación de Gregorio VII, Esteban habría donado su país a San Pedro. Revueltas sangrientas acaecidas tras la muerte del rey impidieron que el reino y la Iglesia se consolidaran antes de la segunda mitad del siglo XI.

En cuanto a los eslavos del Elba y del Báltico, los emperadores sajones, guiados por los intereses del imperio y de la Iglesia, emprendieron la tarea político-militar y misionera. Carlomagno había creado ya una zona de dependencia tributaria que renovó Enrique I. Otón I el Grande emprendió el sometimiento de los eslavos que se encontraban entre el Elba y el Oder (obispados de Havelberg, de Brandeburgo, de Stargard Oldemburgo). Se pensó que el arzobispado de Magdeburgo, fundado por el emperador Otón I en 968, sería la sede metropolitana para todos los eslavos del Elba. Fueron consagrados obispos para Merseburgo, Zeitz (desde aproximadamente 1030 Naumburgo) y Meissen. El sometimiento mediante la guerra impidió una acción misionera simultánea. Resultó particularmente destructivo el

levantamiento de los eslavos del año 983. A los liuticios, completamente cerrados a la misión hasta el siglo XII, debió permitirles sus insignias guerreras y sacrificios paganos el emperador Enrique II cuando los tuvo como aliados contra los polacos. También en aquel reino, fundado por Godescalco, príncipe de los obotritas, el cual además en unión con Adalberto de Hamburgo-Brema, promovió la labor misionera, una reacción pagana lo destruyó casi todo el año 1066. El mismo Godescalco pereció asesinado en esa ocasión.

Sin duda, los eslavos habrían sido completamente capaces de aceptar libremente el cristianismo. Hombres de Iglesia con una visión más amplia (por ejemplo, Adán de Brema, Otón de Bamberg) criticaron la misión mediante la espada. La peculiar organización eclesiástica eslava, que presupone una cierta apertura de las capas dirigentes, es discutible por lo que se refiere a la parte más occidental de la región eslava.

§38

Germanos del norte

En cuanto a los germanos del norte, Wilibrordo pensó ya en misionar a los daneses. Él mismo predicó la fe en Helgoland. En tiempos de Luis I el Piadoso, Anscario, monje de Corvey, acompañó en su viaje de regreso al rey danés Harald, que había buscado la ayuda de los francos en las disputas del trono, y que recibió el bautismo en Maguncia, con su séquito, el año 826. El mencionado monje actuó desde el arzobispado de Hamburgo, fundado en el año 831, como legado pontificio para el norte. Hamburgo, destruida por los normandos (845), quedó unida a Brema; tras la muerte de Anscario (865), continuó su obra su discípulo y biógrafo Rimberto.

En el siglo X, el esfuerzo de los príncipes que deseaban comunicar a sus pueblos los logros de los países cristianos y practicaban una consecuente política misionera sintonizó con Occidente, consolidado internamente. Los vikingos (principalmente daneses y noruegos), empujados por las dificultades económicas y políticas que experimentaban en su patria, buscaron la solución por la ruta que les llevaba a islas del Atlántico, a Islandia, y también a otras costas de Occidente, y a regiones situadas en las márgenes de los grandes cursos fluviales, donde sembraban el terror. Cuando el jefe normando Rollón, se bautizó con el nombre de Roberto el año 912 y, con la mano de una princesa francesa, recibió una parte del reino, la Normandía, iniciaba el proceso de romanización de su gente. Grandes consecuencias tuvo para la Iglesia la conquista de los condados de Aversa y Apulia por los normandos a principios del siglo XI; de ellos surgiría el reino normando del sur de Italia.

La victoria de Enrique I sobre los daneses (934) permitió que Hamburgo-Brema predicaran la fe cristiana en Dinamarca e incluso en Suecia. Entre los daneses se establecieron obispados (948) en tiempos de Otón I. El rey Harald Blauzahn (Diente Azul) se bautizó con su hijo Sven Gabelbart (960). La cristianización, que hizo grandes progresos bajo este rey y con la protección de Otón I, fue completada en tiempos de Canuto el Grande (1018-1035), que dominaba también Inglaterra y Noruega, y emprendió una peregrinación a Roma. Se sirvió de ingleses para completar la cristianización mencionada. Hamburgo-Brema difícilmente podía hacer prevalecer sus derechos frente a la influencia inglesa, pero lo consiguió. El plan del arzobispo Adalberto (1043-1072) para conseguir un patriarcado nórdico se quedó en la dignidad de un legado y vicario pontificio. En interés de Dinamarca y de la curia, Lund (perteneciente a Dinamarca hasta el siglo XVII) pasó a convertirse en sede metropolitana para el norte (1104). La influencia inglesa se puso de manifiesto también en el arte, en la literatura, en la liturgia y en el pago del «penique para San Pedro».

En Noruega penetró el cristianismo a través de reyes que lo habían abrazado como consecuencia de su educación en el extranjero. Hakon el Bueno trajo consigo a sacerdotes ingleses (933). Olaf Trygvason (995-1000) y Olaf el Santo (1015-1028) destruyeron no sólo los cultos paganos, sino, con ellos, el poder de las confederaciones de clanes. El poder político requería también mártires paganos. Influencias inglesas dejaron su huella también en Noruega. Los obispados (desde el siglo XI) fueron desvinculados en 1152 de Lund y adscritos a la nueva sede metropolitana Nidaros-Drontheim. Ya a finales del primer milenio de la era cristiana, el celo misionero de Noruega apuntaba a las islas del Atlántico, a Islandia e incluso a Groenlandia.

En Islandia, la comunidad del país decidió la aceptación del cristianismo después de haber pactado concesiones, para los paganos (1000); a continuación, se crearon dos obispados; en Groenlandia se erigió uno que desapareció a finales de la edad media con la colonización.

En Suecia, los intentos tempranos de cristianización (Anscario entre otros) no pasaron de ser episodios pasajeros, pero cuando el rey Olaf «el Rey en la cuna» recibió el bautismo (hacia el 1008) se dejaron sentir influencias cristianas de diversa proveniencia. Pero la resistencia pagana no se quebró hasta finales del siglo XI. Los obispados (Skara fue el primero de ellos, hacia el 1014) fueron desmembrados de Lund en 1164, y pasaron a ser sufragáneos de la sede metropolitana de Uppsala. Más tarde, Suecia sería el punto de partida para los trabajos misioneros en Finlandia y Laponia.

La misión medieval consiguió más tarde éxitos grandes y permanentes, cuando fue promovida por el rey y por la clase dirigente, aunque todo esto se debiera al hecho de haber sucumbido frente a las

potencias cristianas. Esta vinculación no es propiamente cristiana, sino debida a circunstancias de aquellos tiempos, y lamentable por más de un motivo. Pero ella comunicó, sin embargo, a los germanos y a los eslavos la fe cristiana y, con ella, los valores del mundo cultural occidental.

§39

Papado y reino franco. El Estado pontificio

Uno de los principales sucesos de la historia europea, el acercamiento del papado al reino de los francos en el siglo VIII, se explica en primer lugar por la situación reinante en Italia. La Roma oriental no podía ofrecer ayuda eficaz contra los longobardos, pues ella misma tenía que tratar de afirmarse frente a los árabes. La controversia de las imágenes, que se arrastraba desde la década de los años veinte, distanció todavía más a Occidente de la soberanía bizantina cuando la presión fiscal y la corrupción de los funcionarios comenzaron a ser algo permanente. El papado, con las abundantes posesiones inmobiliarias de la Iglesia romana, exigía una posición relativamente independiente frente al emperador y a su exarca en Ravena. Además los papas promovieron las misiones y la reforma de la Iglesia franca mediante personal anglosajón, ya desde principios del siglo VIII.

En el reino de los francos, que dirigía Europa desde tiempos atrás, el poder cayó en manos de los mayordomos de palacio. En la importante época que ahora nos interesa el poder cayó en manos de Carlos Martel (714-741). Carlomán, uno de sus hijos, terminó en un monasterio (747), y Pipino, ahora señor de todo el reino, planteó la cuestión de la realeza. En favor de los merovingios hablaban el derecho de sangre y una elevada valoración religiosa del rey. De ahí que Pipino formulara al papa Zacarías (741-752) la pregunta de si era bueno o no que los reyes del reino franco no tuvieran poder regio. La respuesta afirmaba que es mejor que quien tiene el título de rey tenga también el poder, para que no sufra trastornos el orden. Se abría así de par en par el camino para la elección de Pipino como rey (751-752). Según el modelo bíblico, seguido ya por los visigodos, el nuevo rey recibía la unción con el crisma. Childerico III, último rey merovingio, terminó sus días en un monasterio. La respuesta pontificia estaba preñada de numerosas consecuencias, pero no revestía novedad teológica alguna. Desde luego, no significaba deposición ni entronización de reyes, como se dijo en tiempos posteriores.

Un grito de auxilio ante la amenaza longobarda había lanzado ya el papa Gregorio III (731-741) el año 739 a Carlos Martel, quien sin embargo necesitaba la ayuda de los longobardos contra los sarracenos. Cuando el papa Esteban II (752-757) viajó hasta el rey Pipino para pedirle ayuda el

año 753-754, éste prometió emprender una campaña bélica y la devolución de los territorios romanos; y recibió de nuevo, con sus dos hijos, la unción regia de manos del papa. Al mismo tiempo, recibió el título de *Patricias romanorum,* utilizado por altos dignatarios bizantinos y por generales germánicos, y que encerraba la idea de soberanía y la obligación de prestar protección al papado. Al actuar como mariscal del papa y llevarle durante un trecho las riendas de su caballo, Pipino se limitaba a expresar veneración y reconocimiento. Tras las campañas militares de los años 754 y 756, el rey franco, en contra de las protestas bizantinas, mandó restituir al papado el territorio conquistado en la guerra: el ducado de Roma, el exarcado de Ravena y la pentápolis. Así nació el Estado pontificio, al principio sin separación propiamente dicha del imperio romano, separación que se da a conocer por primera vez en la acuñación de monedas y en la datación de documentos de los papas desde el 781.

¿Actuaban ya el papa y el rey franco bajo la influencia de aquella falsificación de documentos según los cuales el emperador Constantino habría concedido al papa una posición imperial, junto con Roma, todas las provincias, regiones y ciudades de Italia, y los países occidentales, lo que se llamó la «donación constantiniana» (o, más precisamente, el *constitutum Constantini),* que los clérigos lateranos presentaron como fundamentación histórica de la posición real del papa, convencidos del buen derecho de las formas de representación papal y romano-clericales? La mencionada falsificación documental nos presenta ya al emperador Constantino conduciendo de la rienda el caballo pontificio, y cuadra extraordinariamente bien con la donación de Pipino a San Pedro. Siglos más tarde, cuando ya había ejercido con creces su efecto, fue presentada por Lorenzo Valla († 1457) como una falsificación.

§40

Carlomagno y la Iglesia

Carlos (768-814, y como soberano único desde el año 771), hijo de Pipino, tuvo como primera esposa a una hija del rey de los longobardos. La confusión y los tumultos provocados en Roma y la creciente influencia de los longobardos condujeron a la ruptura, de la que fue considerada como señal el rápido repudio de la reina. Llamado por el papa Adriano I (772-795), Carlos selló el final del reino longobardo con la conquista de Pavía el año 774; él mismo tomó para sí el título de rey de los longobardos. En Roma renovó y amplió la promesa de Pipino, pero también bajo su reinado perduraron algunas faltas de claridad y diferencias sobre cómo se llevaría a cabo la implantación del Estado pontificio. Manifestaciones hechas al

respecto por el Papa el año 778 presuponen evidentemente la «donación constantiniana».

Para la cristianización, la política de conquistas de Carlos revistió evidente importancia, ya que incorporó a su imperio no sólo la parte septentrional y central de Italia, sino también a los sajones, bávaros, eslavos y ávaros en la parte occidental de Hungría, así como la Marca hispánica (hasta el Ebro); en todas estas regiones se impuso el cristianismo, a veces por la fuerza, y se consolidaron las estructuras eclesiásticas. La base del poder correspondía a la concepción que Carlos tenía de sí mismo como soberano teocrático —en el círculo de los amigos se le llamaba David—puesto al frente del pueblo de Dios de los cristianos. De ahí que su residencia predilecta, Aquisgrán, se convirtiera también en centro cultural, con la Academia palatina y la Escuela palatina, y reuniera a las mentes más preclaras de Occidente. Todavía hoy podemos contemplar los modelos bizantinos (San Vitale de Ravena, Santa Sofía de Constantinopla) que inspiraron esta concepción. A su vez, la idea imperial occidental se guió posteriormente sobre todo por el modelo de Carlomagno. Dirigió los asuntos internos y externos de la Iglesia mediante leyes, sínodos y mensajeros del rey. El soberano, más que los obispos, continuaba la obra de Bonifacio. Sus pretensiones eclesiásticas, provenientes de raíces germánicas y viejoimperiales, se referían al poder de disponer de los bienes de la Iglesia, a la provisión de obispados y monasterios, a la designación para cargos políticos e incluso militares de miembros del alto clero, al que —totalmente en contra de las concepciones de un san Bonifacio— encontramos de nuevo al frente de las tropas. Todo esto hacía que en muchas ocasiones padeciera las consecuencias la escasa atención de estos clérigos a las tareas espirituales.

Otro tanto podía ocurrir como consecuencia de una excesiva dedicación de la Iglesia a la cultura. Empalmando con la tradición clásica y cristiana, florecieron las ciencias y el arte en la corte, en las sedes episcopales y en los monasterios. La escritura minúscula carolingia constituyó la base de los manuscritos occidentales hasta nuestros días. Los más suntuosos, con preciosas miniaturas y encuademaciones, solían contener textos bíblicos, pero también los había dedicados a los textos normativos de la liturgia y del canto procedentes de Italia, la *Regla* de san Benito y la recopilación jurídica de Dionisio el Exiguo. Carlomagno se inmiscuyó incluso en la dirección de la doctrina de fe. La controversia de las imágenes creó la tensión entre él y la Roma oriental. El concilio imperial de Francfort formuló la doctrina occidental el año 794: no hay que destruir las imágenes ni venerarlas; sirven para adornar la iglesia y para recordar lo expuesto.

Sin duda, Carlomagno pensaba desde el año 795 en la dignidad imperial y adoptaba conscientemente maneras imperiales. Había fracasado un antiguo plan para casar a su hija Rotruda con el emperador bizantino

Constantino VI (781); también en Roma se consideraba una monstruosidad el hecho de que la emperatriz madre Irene hubiese dejado a un lado a Constantino para reinar en lugar suyo. Cuando, en la procesión de san Marcos del 799, el papa León III (795-816) fue atacado por sorpresa y maltratado buscó protección en Carlomagno, que estaba en Paderborn. Éste mandó reponerlo inmediatamente, y fue personalmente a Roma para la fiesta de Navidad del año 800. El papa se liberó de graves inculpaciones —se respetaba su inmunidad ante los tribunales— mediante un juramento de descargo, y coronó a Carlomagno como emperador en la basílica de San Pedro la noche de Navidad del año 800. La aclamación del pueblo parecía una especie de elección imperial. En la *adoratio (proskynesis)* partido el papa con los romanos. El informe de Einhard sobre el desagrado de Carlomagno (no habría ido a la iglesia si hubiera sabido lo que el papa y los romanos tramaban) debe completarse con los anales de Lorsch, que mencionan unas negociaciones previas. En la coronación del año 800 no se vio argumento alguno en favor de la pretensión de soberanía papal, que se derivaría posteriormente de esa coronación: a causa de la indignidad de los griegos, como consecuencia del gobierno de una mujer, y de la controversia de las imágenes se habría llegado a la *translatio imperii* a los francos. Carlomagno tuvo prudentemente en cuenta las reservas bizantinas frente a un emperador en Occidente, que no había existido desde el año 476, pero terminó consiguiendo el reconocimiento de su condición imperial también por los bizantinos (812). Con ello, su imperio estaba a la altura del bizantino.

Aunque resulta difícil juzgar el trasfondo de la coronación del año 800, respondía sin duda a la plenitud de poder de la que el rey de los francos disponía desde hacía bastante tiempo. El papa tuvo en él un sostén en las luchas intestinas de los grupos de poder romanos, y la Iglesia un protector y promotor fuerte y lleno de responsabilidad.

§41

Ocaso del reino carolingio. El papa Nicolás I y el Pseudoisidoro

El sucesor de Carlomagno fue incapaz de conservar la gran herencia. Ya en Luis el Piadoso —o Ludovico Pío— (814-840) el talento del soberano no estuvo a la altura de los altos ideales y de su piedad casi monacal. La división de la soberanía provocó inmediatamente luchas entre sus hijos y contra el padre.

Sin embargo, la reforma continuó y, empujada por maestros descollantes, alcanzó su punto culminante durante el reinado de Ludovico. En los monasterios, la *Regla* de san Benito, declarada ya anteriormente normativa (802), se impuso sobre todo por la actividad de Benito de Aniano. En

cambio, para los canónigos se utilizó la *Regla* de Crodegango de Metz, reelaborada en lo que se conoce como la *Regla de Aquisgrán* (816). El capítulo eclesiástico de Aquisgrán dispuso para los párrocos (818-819) delimitaciones en su situación jurídica dentro de la Iglesia, una dotación mínima y la emancipación de aquellos siervos que eran ordenados sacerdotes. Precisamente las fuerzas de la reforma fueron las que trataron de detener el incipiente desmoronamiento del imperio.

Por eso se puso de manifiesto en el tratado de Verdún (843) que los límites de las diócesis eran más firmes que la organización estatal. Entonces, a Luis el Germánico le fue asignada la parte oriental del imperio franco, y a Carlos el Calvo la parte occidental; a Lotario —coemperador desde el año 817— le correspondió la franja intermedia, un largo corredor que se extendía desde Frisia hasta Italia. Tras la muerte de Lotario (855), la franja en cuestión se subdividió en Lotaringia, Borgoña e Italia. El emperador Luis II dominó sólo Italia. La división de Lotaringia en el acuerdo de Meersen (870) entre el reino oriental y el reino occidental fue la primera piedra de la futura polaridad franco-alemana. La dignidad imperial recayó finalmente en soberanos no francos. Su significación era escasa; su contenido pasó por diversas alternativas. La autocoronación de Luis el Piadoso (o Ludovico Pío), a la que le empujó su padre, indicaba un imperio independiente del papa, pero Luis volvió a ser coronado en Reims por el papa (816), quien trajo de Roma la «corona de Constantino». Desde la coronación de Lotario (823), Roma fue considerada como el lugar de la consagración y coronación del emperador y el Papa como el administrador de esa consagración-coronación entendidas en clave sacramental. Los emperadores itálicos subrayaron el carácter romano de la dignidad. Las luchas para conseguirla, reforzaron el papel del papa como la única persona que puede otorgarla. El *imperium christianum* de Carlomagno se convirtió en el *imperium romanum* que otorga el Papa.

El rey y el emperador se habían convertido en figuras sacerdotales. En la consagración del rey, se le ungía con el crisma —rito practicado ya por los visigodos— en la cabeza (por primera vez en la consagración de Pipino) en recuerdo de la unción de David por Samuel; en la consagración del emperador, reservada al Papa (por primera vez en Luis el Piadoso) se practicaba con el óleo de los catecúmenos en el brazo derecho y entre los omóplatos. Junto a la pirámide jerárquica de los obispos, con el papa a la cabeza, existía otra segunda pirámide, también jerárquica, a cuya cabeza se encontraba el emperador.

Tras una tumultuosa doble elección se había reglamentado el año 769 la elección del papa de la manera siguiente: los cardenales presbíteros y los cardenales diáconos tenían el derecho activo, el clero el derecho pasivo y los laicos sólo la aclamación. Se pretendía cerrar el paso al poder laico y a la política. Aunque la realidad fue frecuentemente distinta, se reconocía ya

ahí una línea fundamental de la posterior reforma de la Iglesia. Carlomagno no vivió como emperador una elección papal. Luis el Piadoso se conformó con la notificación una vez realizada la elección. Por el contrario, la reglamentación dictada por Lotario, motivada por situaciones tumultuosas y publicada el año 824, exigía la confirmación imperial y el juramento de fidelidad del elegido antes de la consagración. Los emperadores itálicos no pudieron afirmar estos derechos porque los grupos de poder romanos de la nobleza como del clero alto imponían sus candidatos.

Una fábula de tiempos posteriores —generalmente entre el papa León IV (847-855) y Benedicto III (855-858)— cuenta que una muchacha disfrazada que destacaba por sus muchos conocimientos consiguió la dignidad papal y gobernó la Iglesia durante dos años. La mencionada fábula indicaba que el engaño se descubrió cuando, en una procesión, la muchacha parió un hijo. La historia del escándalo de la papisa Juana, creída a pies juntillas en la última época de la edad media, tiene también sus raíces en circunstancias romanas.

A las fuerzas de desintegración interiores se unieron enemigos externos. En Roma, el muro leoniano recuerda que el papa León IV contuvo a los sarracenos. Los húngaros llevaron a cabo sus incursiones de bandolerismo y de pillaje por el imperio y por el norte de Italia; los normandos se hicieron dueños de las costas y de los cauces fluviales navegables. Diversas ciudades episcopales y monasterios fueron destruidos. El orden eclesiástico se tambaleaba.

La figura papal más destacada del siglo IX fue Nicolás I (858-867). Él sostuvo las pretensiones papales frente a Bizancio en el cisma entre Ignacio y Focio, y en la misión de los búlgaros. También afirmó el derecho matrimonial de la Iglesia contra Lotario II de Lotaringia. Éste había repudiado a su esposa Teutberga para casarse con Waldrada, con la que había mantenido anteriormente relaciones de concubinato, repudio que obispos de Lotaringia habían aprobado. El papa Nicolás I depuso por este motivo a los arzobispos de Tréveris y de Colonia, y obligó a que se observara, al menos externamente, el matrimonio eclesiásticamente legítimo. Más significativo es el hecho de que, en contra del famoso arzobispo Hincmaro de Reims, impuso la reinstauración del obispo Rotado de Soissons, que, depuesto por aquél, apeló al papa. También se frenaron en seco los intentos de independencia del arzobispo Juan de Ravena, antigua residencia de los exarcas, al que apoyaba Lotario II. Un sínodo romano plantó cara a tales maquinaciones. En la mente del papa, que fue considerado por sus contemporáneos como «segundo Elias» (Regino de Prüm), no bullía la idea de la superioridad del poder eclesiástico respecto del poder civil, la superioridad del papa sobre el emperador y los reyes, pero sí la del primado pontificio sobre la Iglesia universal, cuya

independencia y normas jurídicas debían respetar también los poderosos. Y persiguió esos objetivos con la fuerza de su extraordinaria personalidad.

Las recopilaciones jurídicas presentadas bajo diversos nombres reforzaron entonces al papado. Se consideró como autor de una de estas colecciones, las *Decretales pseudoisidorianas,* a un tal Isidoro Mercator, pero quizás se escondía en un segundo plano un círculo reformista de la franconia occidental y la preocupación por concluir las reformas que todavía no habían sido consumadas. El Pseudoisidoro reunió documentos auténticos y falsos desde los tiempos más remotos de la Iglesia con la intención de reforzar la opinión de los obispos frente al poder civil y frente a los metropolitas (arzobispos). En Roma, esta colección se utilizó ya en tiempos del papa Nicolás I, sin caer en la cuenta de la falsificación, con lo que la centralización de la Iglesia en Roma encontró una promoción eficaz. La opinión general consideró como auténtico al Pseudoisidoro hasta el siglo XV.

De los sucesores de Nicolás I, Adriano II (867-872) pudo coronar a Carlos el Calvo y a Carlos el Gordo (875, 881), aunque esto no le sirvió para alcanzar éxitos sobresalientes. Juan VIII (872-882) fue el primer papa medieval asesinado (882). La amenaza de los sarracenos crecía de continuo. Llegaron incluso a establecer una cabeza de puente en Garigliano (Italia).

§42

El saeculum obscurum

Durante el siglo X el desmoronamiento de la Iglesia, particularmente en Italia y Francia, alcanzó proporciones dramáticas. La nobleza se enriquecía con los bienes de la Iglesia, los obispados se convirtieron en Iglesias de propiedad privada, y los abusos graves estaban a la orden del día. La denominación de *saeculum obscurum,* utilizada desde Cesare Baronio (en un principio, para designar el siglo X), alude al desmoronamiento de la Iglesia y del papado bajo la excesiva influencia de los poderes particulares. Tal desmoronamiento se hacía patente en el rápido cambio de pontífices en esta época (48 papas del año 880 al 1046, con un promedio de duración de un año y medio) y en numerosos hechos históricos. Naturalmente, no podemos pasar por alto que se mantuvieron durante todo aquel tiempo el Estado pontificio y las pretensiones universales del papado y que determinados papas dignos no encajan en el cuadro general. El papado, al que le faltaba un protector fuerte, era objeto de la codicia de los grupos romanos de poder. La víctima más famosa de estas circunstancias es el papa Formoso (891-896), que coronó como emperador a Lamberto de Espoleto, pero luego pidió ayuda al rey alemán

Arnulfo de Carintia, al que también coronó. Así, en tiempos de Esteban VI (896-897), favorable al de Espoleto, se asistió a un cruel juicio de muertos: el cadáver de Formoso fue llevado al tribunal, y condenado por haber pasado del obispado suburbicario de Porto a la sede pontificia. Posteriormente se le arrojó al Tíber. Los partidarios de la corriente de Espoleto llegaron a considerar que el pontificado de Formoso había sido ilegítimo. Esteban VI fue encarcelado un año más tarde como consecuencia de un levantamiento.

Sergio III (904-911) se apoyó en Teofilacto, que dominaba en Roma. A Teodora, esposa de Teofilacto, y a sus hijas Marozia y Teodora la Joven se refiere la expresión pornocracia, introducida por los protestantes en el siglo XVIII. La parcialidad de Liutprando de Cremona, principal cronista, pero de tendencia favorable al emperador, nos obliga a ser críticos con este personaje y con sus informaciones. El papa Juan X (914-928) trató en vano de dar un apoyo a la Iglesia con la coronación imperial de Berengario I de Friul (915). En coalición con príncipes italianos y con Bizancio, y con Teofilacto al frente de las tropas romanas,
Juan X consiguió vencer a los sarracenos en Gaeta. Después de Teofilacto, el poder pasó a Marozia. Ésta se había casado en segundas nupcias con el margrave Guido de Toscana, que venció a Juan X. Marozia deseó para sí y para su tercer consorte, el rey Hugo de Italia, la corona imperial. El hijo de ésta (supuestamente hijo de Sergio III) subió al solio de San Pedro con el nombre de Juan XI (931-935). Pero Alberico II de Espoleto, hijo del primer matrimonio de Marozia, se hizo con el poder. Su hábil política creó una especie de soberanía principesca, también sobre los papas insignificantes. Bajo su reinado mejoró la situación de la Iglesia; la reforma de los monasterios se hizo perceptible en Roma. En su lecho de muerte, Alberico hizo prometer a los romanos que elegirían como próximo papa a su hijo Octaviano, adolescente todavía y poco espabilado. En este hecho se pone de manifiesto el empeño por conseguir una acumulación del poder civil sobre Roma y el papado en una misma familia, acumulación que era profundamente ajena a lo romano y contradecía la idea de la «donación constantiniana». Tales intentos de hacerse con ambos poderes no podían durar mucho tiempo.

Efectivamente, el hijo de Alberico II detentó el poder civil bajo el nombre de Octaviano, y la soberanía espiritual bajo el nombre de Juan XII (955-964). Cuando, constreñido por Berengario II de Friul, pidió ayuda al rey alemán Otón I y éste (tras ser coronado emperador y la subsiguiente defección del papa) le sometió a juicio, la larga lista de las acusaciones puso de manifiesto, junto a cargos puramente imaginarios, quejas muy justificadas y graves.

El hecho de que Juan XII cambiara de nombre al ser elegido papa no respondía a un uso completamente nuevo. A Mercurio, elegido papa el año

533, debía de sonarle su nombre a pagano, y pasó a llamarse Juan II (533-535). Y Pedro de Pavía no quiso repetir el nombre del Príncipe de los apóstoles y, al ser elegido papa, pasó a llamarse Juan XIV (983-984). A Bruno, hijo del duque de Carintia, elegido papa el año 996, tal vez le sonaba su nombre como no romano, y se llamó Gregorio V (996-999). A partir de entonces, se convierte en regla la costumbre de tomar un nuevo nombre al ser elegido papa.

§43

El nuevo imperio y la Iglesia

La Iglesia alemana había compartido la lucha del rey contra la nobleza y contra las tribus ya en tiempos del franco Conrado I. Enrique I afianzó el poder del rey, reconquistó la Lorena y venció a los húngaros en Unstrut (933). Otón I el Grande (936-973), continuando los éxitos de su antecesor, vivió un levantamiento familiar cuando sustituyó a los duques tribales mediante parientes. La victoria obtenida en el campo de Lech, el año 955, libró al imperio del peligro que los húngaros representaban, y fortaleció de nuevo el reino. La experiencia, conocida ya desde Carlomagno, de que los obispos y abades tendían a apoyar al poder imperial y esperaban que éste les protegiera contra la nobleza terminó por desembocar en el sistema eclesiástico-imperial otoniano-sálico, que entre otras cosas supuso la transmisión de privilegios regios a obispos y abades.

No es que la Iglesia sufriera una cierta estatalización, sino que el Estado padeció la eclesialización. Importantes hombres de Iglesia tuvieron que trabajar para el imperio. Y fueron eclesiásticos a caballo de esta unión los que, durante los tiempos oscuros de Roma, destacaron al norte de los Alpes como santos. Podemos mencionar entre éstos a Ulrico en Augsburgo o a Wolfrang en Ratisbona. El interés del rey por la Iglesia convertía la capilla de la corte en semillero de obispos nacidos en las familias dirigentes. La colación del obispado sucedía como investidura mediante la entrega del báculo por el rey (desde Enrique III, también del anillo), y exigía del investido el juramento de fidelidad. Ni siquiera los amantes de una reforma tenían objeciones de principio contra esta práctica, aunque la elección por el clero, por el pueblo o por la comunidad monástica se convirtió en pura formalidad.

La vertiente cultural de la organización eclesial otomana es el renacimiento otoniano, que recogió influencias carolingias, italianas y autóctonas y alcanzó nuevos resultados intelectuales en monasterios como el de Reichenau y el de San Gall, y en fundaciones catedralicias como Magdeburgo y Lieja.

Con la mirada puesta desde hacía mucho tiempo en la dignidad imperial, Otón I había emprendido ya una primera marcha sobre Italia (951), y se había traído como esposa a la reina viuda Adelaida. El reino italiano conseguido entonces le convertía en el candidato al imperio, pero a una segunda marcha sobre Roma se opuso entonces Alberico II, que detentaba el poder en la ciudad eterna. Cuando Juan XII —influido quizá por círculos comprometidos con la reforma— pidió ayuda al rey alemán, Otón I aprovechó a fondo la oportunidad que se le brindaba y el año 962 recibió la corona imperial, así como la promesa del papa y de los romanos de distanciarse de Berengario II y de Adalberto, hijo de éste. Un extenso documento contenía la confirmación de la donación de Pipino y de Carlomagno, con ampliaciones, y también una reglamentación de la elección papal en consonancia con la constitución de Lotario del año 824: tras la elección y antes de la consagración, juramento de fidelidad al emperador, al que competía también la supervisión suprema de la administración. Otón obtuvo además la confirmación de su fundación de Magdeburgo, a la que debían someterse todos los pueblos cristianizados por él y por sus sucesores.

La infidelidad de Juan XII exigió ya el año 963 una nueva marcha sobre Roma. El papa y Adalberto huyeron, y los romanos tuvieron que jurar entonces que no elegirían a un papa sin la aprobación del emperador. Juan fue depuesto en un sínodo imperial en San Pedro bajo los cargos de asesinato, perjurio, sacrilegio, simonía, fornicación y otros crímenes; y un laico fue elevado a la sede de Pedro con el nombre de León VIII (963-965). Éste tuvo que huir tras la partida del emperador, pero Juan XII murió el año 964. Los romanos eligieron como sucesor a Benedicto V (964), quien murió exiliado en Hamburgo (966) sólo un año después que León VIII, al que el emperador había conservado.

Otón tiene una concepción universal del imperio, y se orienta principalmente por Carlomagno. Entendió, pues, el imperio como una participación sacramental en el sacerdocio eclesiástico. Ayunaba siempre la víspera del día que iba a llevar la corona. La que utilizó tal vez el año 962 (Viena, tesoro civil) muestra en su estructura, en su programa escultórico, en las piedras preciosas y en las inscripciones la teología de este imperio. El poder de Otón abarcaba Alemania, Borgoña e Italia, el imperio romano de los siglos venideros. El juicio al que fue sometido el papa el año 963 contradecía la inmunidad pontificia. El abuso de autoridad del emperador despertaría más tarde la oposición de los amigos de la reforma.

Al igual que su padre, Otón I (973-983), casado con la princesa bizantina Teofanu, trató de vincular estrechamente Italia al imperio. En la nobleza romana, los Crescencios (Crescencio I, hijo de Teodora la Joven) se hicieron con el mando y elevaron a la silla de Pedro a Bonifacio VII (984-985), al que desplazó Benedicto VII (974-983), elegido bajo la

influencia imperial. Otón I fue a Roma el año 981, fracasó su ataque a los árabes en el sur de Italia (982), y sus adversarios se dejaron sentir. Murió de malaria en Roma al poco tiempo de haber conseguido que su canciller Pedro de Pavía fuera elegido papa con el nombre de Juan XIV.

Otón III (983-1002), que había sido elegido rey cuando contaba sólo tres años de edad, debió la conservación de la corona al arzobispo Willigis de Maguncia, que fue su regente. Bonifacio VII, que había vuelto de Constantinopla, hizo que su adversario muriera de hambre en la prisión, pero él mismo sufrió una muerte repentina (985). Crescencio II, al igual que Alberico II de Espoleto, ejerció la soberanía civil, dejando para el papa Juan XV (985-996) sólo la soberanía espiritual. El papa pidió ayuda contra él a Otón III, pero murió antes de que éste llegara. Los romanos dejaron el nombramiento del papa al joven monarca, quien elevó a la silla de Pedro a su primo Bruno de Carintia, de 24 años de edad, como primer papa alemán. Este tomó el nombre de Gregorio V (996-999). Y aquél fue coronado emperador por éste. Un sínodo organizado por el papa y el emperador llevó a cabo una reforma intensa.

Tras la marcha de Otón, Crescencio nombró papa, contra Gregorio, al griego Juan Filagato, con el nombre de Juan XVI (997-998), pero el emperador no se quedó con los brazos cruzados e impuso duros castigos (998): ceguera y enclaustramiento para el antipapa, decapitación de Crescencio y de otros levantiscos. Otón permaneció entonces en Italia, y elevó al docto Gerberto de Aurillac, antiguo profesor suyo, a la sede pontificia. Era el primer papa francés y se llamó Silvestre II (999-1003).

El sueño de la renovación del viejo imperio romano, sueño al que se entregó el «nuevo Constantino», junto con el «segundo Silvestre», fijando su residencia en el Aventino y adoptando el ceremonial y la teología imperial de Constantinopla, era completamente anacrónica, y no tenía en cuenta que la base para el imperio sólo podía ser el reino alemán. Un levantamiento expulsó a ambos de Roma (1001). El emperador murió a la edad de 22 años en Paterno (su tumba está en Aquisgrán) y el papa murió al año siguiente. En consonancia con sus concepciones, la Iglesia de Polonia y de Hungría no fue subordinada al imperio sino a Roma.

El último emperador de la dinastía sajona, Enrique II (1002-1024), se situó de nuevo sobre la base real de poder, y desarrolló aún más el sistema eclesiástico-imperial. En Roma gobernaba Crescencio III, y, tras su muerte (1012), la familia de los condes de Túsculo. El papado parecía haberse convertido en propiedad familiar, pues se impusieron sucesivamente tres miembros de la familia, laicos hasta entonces y bastante mundanos. Cuando el tusculano Benedicto VIII (1012-1024) se enfrentó a Gregorio, candidato de los crescencios, ambos se dirigieron a Enrique, quien se decidió por Benedicto; éste coronó a Enrique y a su esposa Cunegunda el año 1014. Benedicto no sólo consiguió grandes éxitos en la lucha contra los

sarracenos, a los que echó de Cerdeña, sino que, juntamente con el emperador, lleno de ideas de reforma, obtuvo grandes logros también en la reforma eclesiástica. El sínodo de Pavía (1022), organizado por ambos, prohibió —sobre todo para asegurar los bienes eclesiásticos— el matrimonio de los sacerdotes bajo pena de deposición. Al obispado de Bamberg, fundado por Enrique, deben éste y su esposa Cunegunda el ser venerados como santos. La esterilidad de Cunegunda, debida a una enfermedad del emperador, fue elevada por la leyenda a virginidad de la emperatriz. Ambos descansan en el mausoleo situado en el centro de la catedral de Bamberg.

Conrado II (1024-1039), el primer emperador salió, continuó la línea de Enrique y promovió la reforma monástica. Son completamente injustos los reproches de un carácter laico y de desvergonzada simonía. A decir verdad, no intervino en Roma, donde los tusculanos elevaron al solio pontificio al adolescente e indigno Benedicto IX (1032-1046).

Enrique III (1039-1056), hijo de Conrado, llevó a su consumación el sistema eclesiástico-imperial, promovió la reforma monástica y se esforzó por la «tregua o paz de Dios». Cuando, en Roma, el insensato Benedicto IX, como consecuencia de un levantamiento, se encontró con un antipapa en la figura de Silvestre III (1045), renunció a favor del arcipreste Juan Graciano, quien, con el nombre de Gregorio VI (1045-1046), se convirtió entonces en el tercer pretendiente. En un intento de exculpar a Juan Graciano por haber dado dinero para conseguir el papado, se señalaba como móvil de tal comportamiento el deseo de liberar a la Iglesia de Benedicto IX. No obstante, éste no se dio por vencido. Los amigos de la reforma pidieron entonces ayuda a Enrique III.

El rey puso fin a aquel caos en su viaje a Roma del año 1046: depuso a Silvestre III y desterró a Gregorio VI en el sínodo de Sutri, y depuso a Benedicto IX en el sínodo de Roma. De nuevo quedó en ridículo la inmunidad del papa. Además, se eligió como papa a Suitgero de Bamberg, al que Enrique III había nombrado obispo siguiendo la reglamentación de Otón el Grande, del año 963. Suitgero tomó el nombre de Clemente II (1046-1047) y coronó emperador a Enrique. Nada tuvieron que objetar a todo esto destacados futuros defensores de la reforma de la Iglesia, como Gregorio VII (1073-1085). Mediante aquellos hechos se perseguía la reforma de la Iglesia, que, con Clemente II y los papas alemanes que le sucedieron, había alcanzado al vértice de la Iglesia.

II

LA ALTA EDAD MEDIA

Por Josef Lenzenweger

Los nuevos pueblos nacieron de las tinieblas y oscuridades de las migraciones de los pueblos. Entre convulsiones y dificultades sin número nació el Occidente cristiano. El imperio renovado se extendía desde el Ebro hasta el Elba y desde el Tíber hasta el río Eider, hasta que se inició lentamente la «desfranquización» de este territorio poblado mayoritariamente por tribus no francas. Surgieron Francia e Inglaterra, Polonia y los Países Escandinavos. La península Ibérica se fue sacudiendo paulatinamente la soberanía del islam. El Oriente, por el contrario, se distanciaba o fue distanciado a ojos vistas. El rey alemán, en su condición de *imperator romanorum* coronado por el papa, era portavoz de todos los príncipes en estos países. Los soberanos, la nobleza y la Iglesia eran la trilogía influyente, de cuya armonía dependía el destino de la Iglesia.

Pero tales logros sólo están reservados a los santos y a los héroes, no a las medianías que encontramos a lo largo de la historia también entre las filas de los situados en los peldaños más altos de la jerarquía. Como consecuencia de los fracasos humanos, no sólo se produjeron puntos culminantes, sino también crisis de la evolución. Así, en la disputa de las investiduras y en sus repercusiones durante la segunda mitad del siglo XII, y finalmente en la recíproca desvinculación del imperio y de la Iglesia, manifestada claramente por los acontecimientos del primer concilio de Lyón (1245).

En las cruzadas, la cristiandad entera volvió a unirse para emprender grandes objetivos en común. Las fuertes tensiones se exteriorizaban en los movimientos contemporáneos centrados en la pobreza. En Francisco de Asís encontramos un simpático y perenne intérprete de este ideal. Él siguió dentro de la Iglesia, aunque ésta se apegó crecientemente a las categorías del derecho canónico, que no siempre armonizaba con el evangelio. Otros, escandalizados y desilusionados, se separaron de la Iglesia.

§44

Los papas alemanes

El hecho de que los sucesores de Clemente II tomaran nombres del primer milenio de la Iglesia y se llamaran Dámaso II (1048) y Víctor II

(1055-1057) indicaba claramente que se había producido un cambio de rumbo en la historia del papado. Clemente II murió tras un breve pontificado, casi al mismo tiempo que su oponente Gregorio VI (1045-1046), y encontró su descanso definitivo en la catedral de Bamberg.

Al conocerse la muerte de Clemente II, los romanos enviaron emisarios al emperador Enrique III, con la petición de que nombrara un nuevo papa. Los seguidores de los tusculanos aprovecharon la oportunidad y entronizaron de nuevo a Benedicto IX. Naturalmente, este papa disfrutaría por poco tiempo el poder reconquistado. En efecto, el emperador pronunció el año 1047, en presencia de los representantes del pueblo de Roma, la sentencia sobre Benedicto IX, y en virtud del derecho de designación que le había sido concedido nombró a Poppo, obispo de Brixen, como nuevo papa. Éste se impuso el nombre de Dámaso II. No pudo entrar en Roma hasta junio del año 1048. Benedicto IX se había retirado definitivamente, pero al nuevo papa le quedaban sólo 23 días de gobierno; luego murió de la fiebre romana. Su brevísimo pontificado no le ofreció oportunidad alguna para traducir a hechos sus ideas sobre la reforma del papado y de la Iglesia. Tal éxito estaría reservado al que fue designado como su sucesor en la Navidad del año 1048. Bruno, obispo de Toul, de la estirpe de los condes de Egisheim, fue llamado con 46 años al más elevado oficio de la Iglesia. Entró en la ciudad eterna el 12 de febrero vestido de peregrino, e hizo que el clero y el pueblo romanos lo eligieran otra vez canónicamente, como había indicado ya al emperador cuando éste le designó. Se llamó León IX (1049-1054). Reunió inmediatamente a su alrededor a un grupo de personas competentes, provenientes todos ellos del movimiento de la reforma monástica. Humberto provenía del monasterio de Moyenmoutier y fue designado como cardenal-obispo de Silva-Cándida. Federico, hijo del duque de Lorena y archidiácono de Lieja, desempeñó el cargo de canciller de la Iglesia romana desde el año 1051. Pero el más importante de todos ellos fue Hildebrando, monje de Cluny. El nuevo papa, que durante toda la vida mantuvo una amistad cordial con el abad de este monasterio Hugo, lo llamó de nuevo a Roma.

Con celo insaciable y con una actividad infatigable persiguió León IX sus objetivos. Su celo reformador se orientó principalmente contra la simonía (compra de dignidades espirituales con bienes materiales) y contra el nicolaísmo (matrimonio de los sacerdotes). A causa del desprecio general de que entonces era objeto el celibato, el papa decretó en los sínodos normas más severas. Pero era plenamente consciente de que su objetivo en este terreno no se podía alcanzar de la noche a la mañana. Su lucha propiamente dicha se centró en la simonía. Trató de imponer su ideal con amenazas de castigos y con deposiciones. También sus prolongados viajes, que le llevaron al norte y al sur de Italia, a Francia e incluso a

Alemania, pretendían servir a ese objetivo. En Ratisbona celebró la exaltación (canonización) de san Wolfgang (1052).

Su pontificado se vio ensombrecido pronto por una gran preocupación. Los normandos saqueaban los monasterios y las iglesias del sur de Italia. León IX convocó a una guerra de liberación en el signo de san Pedro. Trató de ganarse también al emperador para tal empresa, pero como no se presentaran a su debido tiempo las tropas prometidas por el emperador, el papa organizó con sus propios medios un ejército de mercenarios y se puso personalmente al frente de estas tropas. El 16 de junio del 1053 sufrió una derrota estrepitosa y cayó prisionero de los normandos. Durante nueve meses permaneció retenido por sus adversarios.

Tal vez le sirvió de consuelo el que, a su regreso a Roma, el emperador bizantino le pidiera el envío de una legación. El papa accedió a esta sugerencia, pero desgraciadamente no se logró la reconciliación. Por el contrario, se produjo una fractura que perdura hasta nuestros días.

Pero la cautividad había llevado a León IX a intentar tareas superiores a sus fuerzas. Y falleció ya el 19 de abril del 1054.

Tras la muerte de León, el emperador volvió a hacer uso de su derecho de designación. Y nombró papa a su canciller, el obispo Gebhard von Eichstätt, que se llamó Víctor II. Recordó inmediatamente la necesidad de la reforma, pero también él dispuso de un breve período de pontificado, que no le permitió conseguir logros llamativos. En sus brazos murió el emperador Enrique III, el 5 de octubre del 1056, a los 39 años de edad. Este príncipe, extraordinariamente dotado, serio y piadoso a la vez, hombre de amplias miras, había conseguido que el papado cobrara un brillo especial. Y ahí se esconde precisamente una cierta nota trágica, pues de esta manera contribuyó a convertir el papado en un serio oponente para el emperador. En su lecho de muerte el emperador encargó a Víctor II el cuidado del imperio y de Enrique IV, de 6 años de edad y que ya había sido elegido rey. Pero también los días de Víctor II estaban contados. Una inesperada muerte ponía a los reformadores ante la pregunta de cómo podían ahorrar al papado nuevos contratiempos dada la situación en que se encontraba el imperio. Y elevaron a la sede de Pedro al hermano del duque de Lorena Godofredo, que era también margrave de Toscana, Federico de Lorena, el cual tomó el nombre de Esteban IX (1057-1058). Bajo la influencia del cada día más poderoso consejero Hildebrando, consiguió que la emperatriz Inés aprobara su elección. En su pontificado, pasó a formar parte del grupo de la curia romana el partidario de la reforma Pedro Damiani, prior de Fonte Avellana, del movimiento eremitario camaldulense. También el nuevo Papa se vio en la necesidad de dictar normas severas contra el matrimonio de los sacerdotes. Esto da a entender que las normativas dictadas en tiempos anteriores no habían logrado imponerse. En un viaje

por la Toscana falleció el joven e idealista papa el 29 de septiembre del 1058 en Florencia. Pero el nuevo camino estaba trazado.

§45

Reforma de las normas para la elección del papa

Se percibía por doquier la inseguridad porque el partido de la reforma pretendía cortar el mal de raíz. El procedimiento que se había utilizado hasta entonces para elegir al papa parecía ser fuente de numerosos fracasos. Cuando Esteban IX murió (29 marzo del 1058), el clero y el pueblo de Roma decidieron no iniciar la elección de un nuevo papa hasta que el subdiácono Hildebrando no volviera de la corte alemana. Pero los tusculanos aprovecharon la oportunidad y elevaron a la sede de Pedro a un candidato elegido por ellos, concretamente a Juan, cardenal obispo de Velletri, que tomó el nombre de Benedicto X (1058-1059). El partido de la reforma se negó rotundamente a reconocer la nueva situación. El portavoz cualificado de éstos era Humberto de Silva-Cándida, cardenal obispo de Ostia, que, según los usos vigentes, debería haber sido llamado a la coronación del papa.

Los del partido de la reforma, entre ellos cinco de los siete cardenales obispos, se decidieron, tras la vuelta de Hildebrando, por Gerhard de Florencia (Nicolás II), de origen borgoñón. Consiguió en Roma el reconocimiento general y el antipapa tuvo que emprender la huida. La justificación de la elección de Nicolás II (1059-1061) se produjo en el sínodo de Letrán de Pascua del 1059. Se promulgó un nuevo decreto sobre la elección del papa. En él se preveía un procedimiento de elección en tres fases. Los cardenales obispos (titulares de los siete obispados suburbicarios) debían deliberar primero, y finalmente los cardenales presbíteros (presidentes de las 25 iglesias principales de Roma), a los que debían sumarse los cardenales diáconos (auxiliares máximos del papa en el culto y la administración de la Iglesia), debían llegar a unas conclusiones. El resultado alcanzado debía ser aceptado mediante la aprobación del clero y del pueblo. Al rey alemán Enrique IV se le reconocía igual que a sus sucesores, a los que el papa concedería *ad personam* este derecho, «debitus honos et reverentia». Se interpretó luego esta determinación afirmando que la tarea y obligación del soberano consiste en procurar que la elección del papa sea libre. En cuanto a la persona sobre la que podría recaer la elección, se previó la posibilidad de elegir a un candidato de fuera sólo cuando no hubiera un candidato romano digno. En situaciones normales, Roma sería el lugar donde se realizaría la elección. En todo caso, la elección había de ser posible a través de los cardenales obispos.

Con ello Nicolás II consiguió justificar *a posteriori* su controvertida elección. En ese mismo sínodo de Letrán se dictó una normativa contra la colación simoníaca de prebendas eclesiásticas a través de los laicos. También se recomendó encarecidamente la norma del celibato, y se ordenó para los clérigos la *vita communis et apostolica.* Naturalmente, fue imposible la aplicación de estas nomas a escala general, aunque en ocasiones se utilizó incluso la violencia para imponerlas (por ejemplo, Pataria en Milán).

Las nuevas normas para la elección del papa fueron utilizadas ya en la elección de Alejandro II (1061-1073). Incluso el arzobispo Annón de Colonia, que en un hábil golpe de mano se había apoderado de Enrique IV, a la sazón de 12 años de edad, se decidió a favor de Alejandro II. En el pontificado de éste fue particularmente perceptible la influencia de Hildebrando.

§46

Confusión entre el orden eclesiástico y el civil

Las abundantes y suculentas donaciones hechas a la Iglesia por personas públicas y privadas trajeron consigo un grave maridaje entre el ordenamiento eclesiástico y el civil. Se reconoció la inmunidad al clero y a los señores feudales eclesiásticos. Esto obligó a los altos dignatarios espirituales a responsabilizarse de tareas civiles respecto de sus subditos (administración de la justicia y reclutamiento de tropas), pero las leyes eclesiásticas prohibían a los ministros de la Iglesia la jurisdicción de sangre y la profesión de las armas. Por consiguiente, fue necesario echar mano de nuevo de los seglares (procuradores). El sistema de procuradores y la protección del rey hicieron que la influencia «secular» persistiera sobre la «Iglesia». Se comprende, pues, que los señores seculares tuvieran muchos intereses en el nombramiento de los altos dignatarios de la Iglesia, de los obispos y de los abades. Y los entronizaban mediante la colación del anillo y del báculo, originariamente símbolos mundanos, que habían sido reinterpretados desde un prisma espiritual.

El rey y los «señores de las iglesias propias» a todos los niveles tenían una concepción completamente contrapuesta a la de los representantes de la Iglesia que afirmaban tener un derecho irrenunciable a todas las propiedades que les habían sido traspasadas. En consecuencia, se negaban a que los laicos concedieran la investidura a los obispos y abades. Y puesto que esa entronización se compraba frecuentemente con dinero, no siempre fue desatinado equiparar investidura de laicos y simonía. Así, estalló la lucha acerca de la llamada *libertas Ecclesiae.*

Esta tensión iba a revestir caracteres peligrosos cuando al frente de los partidos contrapuestos —es decir, del *sacerdotium* y del *imperium*— estuvieran personas que pretendieran no la consecución de un acuerdo sino la autoafirmación de su propia posición. Y una de estas situaciones se produjo cuando el monje y diácono Hildebrando, cuyos consejos habían sido determinantes para varios papas, convirtiéndose así en el alma de la lucha por la libertad de la Iglesia, fue elegido papa por el clero y el pueblo (sin tener en cuenta el decreto sobre la elección del papa del 1059) el día 22 de mayo del año 1073. Gregorio VII (1073-1085) —escogió este nombre en recuerdo de Gregorio I— se sintió llamado por Dios para un cometido decisivo. Era un organizador brillante, bajo de estatura, pero capaz de imponer su voluntad. Era extraordinariamente consecuente consigo mismo, y esperaba de los demás una actitud similar. Manifestó con creciente claridad y rotundidad la pretensión de que, como papa, era el vicario de Cristo *(vicarius* del *rex regum)* en la tierra. Este Cristo era, en su opinión, sucesor del emperador Augusto. Por consiguiente, el papa es competente no sólo en las cosas espirituales, sino también en los asuntos seculares. De ahí derivaba Gregorio VII el derecho a nombrar y a deponer príncipes seculares, y la posibilidad de desvincular a los súbditos del juramento de fidelidad (cf. *Dictatus papae).* No se tiene conocimiento de que el nuevo papa comunicara su elección al rey alemán. La tumultuaria elevación a la sede pontificia se llevó a cabo sin observar el decreto del año 1059 sobre la elección papal, y sin el «honor y veneración» previstos para Enrique en ese decreto. Pero el modo de ser de Gregorio no buscaba el arreglo, sino la confrontación, la agudización de las contraposiciones. En el otro lado se encontraba Enrique IV, que entonces tenía 23 años. Tras la prematura muerte de su padre, había padecido durante largo tiempo la educación de príncipes eclesiásticos incompatibles (Annón de Colonia y Adalberto de Brema). Esa educación le produjo daños en su carácter. Carecía del suficiente equilibrio y durante toda su vida se mostró desbocado e inmaduro, tanto en la política como en su relación con las mujeres. Se sentía sucesor directo de los reyes viejotestamentarios ungidos por Dios, y «por la gracia de Dios», no «por la gracia del papa». Puesto que la valoración correcta de sus posibilidades le inclinaba más a la búsqueda de un compromiso, se encontraba ya por principio en una situación difícil cuando llegó la confrontación.

§47

La lucha con Enrique IV

La mecha de la discordia estaba preparada. Prendió fuego en el sínodo romano de la cuaresma del año 1074. En el futuro no se permitiría a

nadie vender o comprar oficios eclesiásticos. Además, se prohibió celebrar misa a los sacerdotes *qui in crimine fornicationis iacent* (concubinos); incluso a los clérigos de menor rango se les prohibió el servicio del altar. La expulsión del obispo Altmann de Passau (1010-1091) por su clero nos permite hacernos una idea sobre la situación real en que se encontraba entonces el celibato.

El rey no tenía objeción alguna contra la medida relacionada con el celibato de los ministros de la Iglesia. Por el contrario, era partidario de que los feudos imperiales que se encontraban en manos de la Iglesia no se transmitieran por herencia. No hizo el menor caso de la disposición n.° 1 (investidura de laicos). Actuó como si nada hubiera oído. Por eso, al principio la situación no cambió lo más mínimo. En el sínodo cuaresmal del año siguiente se volvieron a recomendar encarecidamente las conclusiones, y, además, se excomulgó a cinco consejeros del rey a causa de su destacada participación en provisiones de oficios supuestamente simoníacas.

El rey volvió a despreocuparse de las ordenanzas pontificias. Por el contrario, designó para el importantísimo arzobispado de Milán a un partidario suyo, tras haber depuesto de forma fulminante al antecesor. Esto encolerizó mucho a Gregorio, que amenazó al rey con la deposición ya en diciembre del año 1075. Enrique convocó a los obispos alemanes del imperio para que se reunieran en enero del 1076 en un sínodo que se celebraría en Worms. Y mandó deponer inmediatamente al papa. Una asamblea de obispos reunida en Piacenza, al norte de Italia, confirmó las conclusiones de los obispos alemanes.

Esto fue la gota que colmó el vaso. En el sínodo cuaresmal del año 1076 sucedió la famosa escena con la pública lectura de una carta del rey que terminaba así: «Éste (Gregorio) no es papa, sino un lobo feroz.» La reacción del sínodo fue la siguiente: todos los obispos alemanes que habían firmado en Worms fueron suspendidos, se dictó la excomunión contra Enrique, y se desligó a los subditos del juramento de fidelidad. Y dado que los príncipes alemanes se sentían crecientemente insatisfechos con su rey, se creó una situación peligrosa para Enrique. Sus adversarios llegaron a declarar que un excomulgado no puede ser rey. En la asamblea que los príncipes celebraron en Tribur el 17 de octubre del año 1076 negaban la corona al rey si en el plazo de un año no se liberaba de la excomunión. Se convino en que Enrique debía vivir como persona privada hasta que no se produjera la decisión, que se tomaría en una dieta a celebrar en la fiesta de la Candelaria del 1077 en Augsburgo, en presencia del papa. Enrique se vio obligado entonces a cambiar de rumbo. Y lo hizo con su acostumbrada habilidad. En el invierno del año 1076-1077 subió, junto con su esposa Beatriz, que había sido tratada bastante injustamente por él, al Monte Cenis. Gregorio se encontraba ya de viaje a Augsburgo. Cuando tuvo

noticias de la llegada de Enrique a Italia, se retiró a Canosa, al castillo de su fiel defensora Matilde de Toscana. Juntamente con el abad Hugo de Cluny, padrino de bautismo del rey, trató ésta de que el papa mudara de parecer. Enrique había tomado la decisión de hacer penitencia pública junto con sus consejeros. Durante tres días enteros estuvo con la vestidura penitencial, una larga camisa de crin sobre la vestimenta normal. Esto le puso a Gregorio en un conflicto interior que no le resultaba nada fácil. Al pastor de almas que tiene la obligación de perdonar se enfrentaba el político que pondera el alcance de sus acciones. El 28 de enero del año 1077 levantaba la excomunión al penitente si no impedía el viaje del papa a Alemania y no utilizaba en modo alguno el poder regio hasta que se hubiera tomado la decisión en la dieta de Augsburgo.

En aquel momento, el auténtico ganador era Enrique. Los príncipes ya no tenían motivo alguno para recusarlo como rey. Ya no estaba excomulgado. Al papa se le habían escapado las riendas del asunto. No tuvo lugar la dieta de Augsburgo, pero en Forchheim del Regnitz se procedió a la elección de un antirrey, en la persona del duque Rodolfo de Suabia. Gregorio trató de mantenerse neutral, aunque Rodolfo había asegurado todo tipo de obediencia y la observancia de las elecciones canónicas. Pero fue derrotado en el campo de batalla junto al río Elster, donde perdió la corona y la vida (1080). Enrique alcanzaba entonces el vértice de su poder y arrogancia. En un sínodo celebrado en Brixen hizo elegir como antipapa (Clemente III) al arzobispo Wiberto de Ravena, suspendido desde hacía algún tiempo. Gregorio respondió excomulgando de nuevo al rey alemán, pero éste emprendió la marcha sobre Roma. 13 cardenales se pasaron a él. Hizo que le coronara «su» papa como emperador, y mandó encarcelar a Gregorio en el castillo de Santángelo, de donde fue liberado, sin embargo, por los normandos dirigidos por Roberto Guiscardo, quienes ahuyentaron a Enrique y a sus hombres, pero arrasaron y saquearon la ciudad eterna en tales proporciones que el Papa, ante la ira de la población, tuvo que huir de Roma. Se retiró a Monte Cassino, y poco después murió exiliado en Salerno.

También el final de Enrique IV —dos décadas más tarde— estuvo rodeado de soledad. Su hijo mayor, Conrado, se había enojado contra él, y fue envenenado poco después. Su segunda esposa Práxedes de Kiev lo acusó ante la opinión pública de la más vergonzante conducta moral. Y finalmente, se levantó contra él su hijo predilecto Enrique (V) y le obligó a abdicar porque un excomulgado no podía ser emperador. Ambos encomendaron la decisión a las armas, pero no se llegó al veredicto final pues Enrique IV falleció repentinamente el año 1106.

§48

La controversia de las investiduras con Enrique V

Entre tanto, había sido elegido papa el monje Pascual (1099-1118), piadoso pero desconocedor del mundo. El antipapa Wiberto había muerto ya († 1103). Sin embargo, Enrique V, hombre de voluntad fría y calculadora, olvidó pronto las promesas que había hecho al papa en su designación. Continuó practicando sin recato alguno la investidura de laicos, y el bondadoso papa esperaba que se podría llegar a un arreglo. Su esperanza creció cuando se logró una solución de compromiso con Francia e Inglaterra mediante la importante distinción entre oficio eclesiástico y posesiones temporales, distinción a la que había hecho referencia el famoso jurista Ivo de Chartres.

Enrique V pasó los Alpes en el verano del año 1110 con unos 30000 hombres, y no encontró resistencia alguna en Italia. Envió por delante emisarios al papa. Éste se declaró dispuesto, en el nombre de la Iglesia, a renunciar a los derechos de majestad y soberanía que ella (la Iglesia) había recibido del imperio. Y afirmó que, de esta manera, quedaba solucionada automáticamente la cuestión de la investidura. Era éste un ofrecimiento que tenía muchas ventajas para el rey. Pero permitía intuir al mismo tiempo que los príncipes de la Iglesia afectados ofrecerían resistencia. Se esbozaron dos documentos. En uno de ellos, el rey expresaba su renuncia a la investidura, a condición de que se devolvieran las regalías. En el otro, el papa exigía a los príncipes eclesiásticos del imperio la devolución de todos los feudos del imperio.

Ahora sí podía entrar solemnemente Enrique en la ciudad leoniana de Roma. Sucedía esto el 12 de febrero del 1111. El primer documento fue leído públicamente en la basílica de San Pedro. Cuando Pascual dio a conocer el segundo, se levantó una violenta protesta en la que, entre otros, el piadoso, y por lo demás próximo a los intereses pontificios, arzobispo Conrado de Salzburgo mostró sin tapujos su desagrado. La solución pacífica había fracasado.

El rey mandó entonces apresar inmediatamente al papa, a algunos cardenales y a otros miembros de la curia, en la basílica de San Pedro. La población romana tomó partido por su papa. El rey huyó de Roma llevándose a los prisioneros y amenazó con nombrar un antipapa pero dejó entreabierta la posibilidad de nuevas negociaciones. Resultado de éstas fue el famoso *Privilegium de Sutri,* por el que se concedía al rey expresamente la investidura de los obispos y abades elegidos libremente, con el anillo y el báculo. Al mismo tiempo, el papa se comprometía a no excomulgar al soberano a causa de la investidura o de los malos tratos recibidos; por el

contrario, se obligaba a coronar a Enrique como emperador y a apoyarlo con todas sus fuerzas.

Entonces los dos dignatarios supremos volvieron a Roma, donde debía tener lugar la coronación imperial y se otorgaría solemnemente el privilegio a Enrique. En Roma imperaba el desencanto. Un concilio celebrado el mes de marzo del 1112 en Letrán bajo la dirección del papa rechazó el *Privilegium,* que recibió el nombre de *Pravilegium.* Pero el papa, interesado en mantener sus compromisos, no estaba dispuesto a pronunciar la excomunión sobre el emperador. Éste respondió con circulares en las que informaba a sus súbditos, en una propaganda manipulada, sobre los acontecimientos, vistos desde su perspectiva. Pero los príncipes no estuvieron satisfechos a la larga con su manera de gobernar, y negociaron con la curia a espaldas del emperador.

Informado de todo esto Enrique, consideró oportuno dirigirse de nuevo a Italia. El papa Pascual huyó hacia los normandos. El emperador se ganó las simpatías de los siempre venales romanos mediante el soborno. Una vez que Mauricio de Braga (el futuro antipapa Gregorio VIII) celebró la fiesta de la coronación (Pascua del 1117) del emperador y de su segunda esposa Matilde, éste partió de nuevo. El papa podía volver de nuevo, pero murió poco tiempo después (31 de enero del 1118). Los cardenales eligieron entonces a Gelasio II (1118-1119), que tuvo que huir de Roma para evitar el encuentro con el emperador. Y se repitió una vez más el juego ya conocido: retirada del emperador, retorno del papa y nueva huida del jefe supremo de la Iglesia. En esta ocasión, el papa fue a Cluny, donde falleció poco tiempo después (29 de enero de 1119). Los cardenales nombraron entonces a Guido de Vienne, que tomó el nombre de Calixto II (1119-1124). Fue un decidido partidario de la reforma, pero estaba dispuesto a llegar a un acuerdo.

Los señores territoriales deseaban que terminara la controversia, pero se sentían como oligarquía cuyo intérprete debería ser el emperador. Por consiguiente, ellos tenían que obligarle a firmar una paz. El nuevo papa supo aprovechar esta situación. Envió tres cardenales para celebrar negociaciones. Tras 40 días alumbraron el famoso concordato de Worms del 23 de septiembre del 1122: en el futuro, los obispos serían elegidos libremente por ministros de la Iglesia, naturalmente en presencia del emperador, pero sin violencia ni simonía. En el futuro tendría que desaparecer la investidura con el anillo y el báculo entregados por el rey. Tras la elección se llevaría a cabo la investidura con las posesiones seculares mediante el cetro regio. A continuación, el obispo pronunciaría el juramento de vasallaje, después de lo cual podía procederse a la consagración. También en esta ocasión se redactaron dos documentos, el imperial y el papal, en forma de una concesión personal a Enrique V (con lo que se podía desdecirse posteriormente). Con esta ocasión se le levantó

la excomunión al emperador. El papa hizo que el concilio I de Letrán (marzo de 1123) confirmara este acuerdo. En la Iglesia se respondió a esta victoria mediatizada por el compromiso adoptando posturas de espiritualización, pero, lamentablemente, también con el clericalismo y el juridicismo.

La desacralización del imperio condujo paulatinamente a su vaciamiento de poder, con lo que los papas se vieron privados de su poder protector.

§49

Elecciones papales controvertidas

Muestra esto claramente el cisma del 1130. Ya en 1124 Honorio II (1124-1130) había podido imponerse gracias a la humildad de Celestino II, que había sido elegido con anterioridad. Tras los bandos del dividido colegio cardenalicio era fácil detectar estirpes de la nobleza. Los Frangipani, 16 en total, entre ellos 5 cardenales obispos, eligieron a Inocencio II (1130-1143). Los del grupo Pierleoni, representados en un primer momento por 14 cardenales y posteriormente por otros 10, eligieron unas horas más tarde, en San Marcos, a Anacleto II, el «papa salido del gueto», descendiente de una rica familia de judíos dedicados a la banca en otros tiempos, pero que había recibido el bautismo ya en el siglo XI. Este segundo grupo disponía, pues, de la mayoría y podía argumentar diciendo que su proceso electoral había sido ajustado a derecho, mientras que Inocencio, al haber sido elegido por los cardenales obispos tenía a su favor la letra del decreto sobre la elección papal redactado en tiempos de Nicolás II. Puesto que el partido de Anacleto tenía más posibilidades financieras, Inocencio consideró oportuno abandonar Roma, y huyó a Francia. Con ello se ponía ya en evidencia aquella tendencia que empujó a la curia a ponerse del lado de la supuestamente «hija primogénita» de la Iglesia. Pero Francia no la trató mejor que Alemania.

Se trataba de ver ahora quién era capaz de ganarse el universo cristiano. Para Inocencio era sumamente importante que Bernardo de Claraval, la personalidad religiosa más descollante de la Iglesia occidental durante la primera mitad del siglo XII, se pusiera de su parte, así como Norberto de Xanten. Tomaron partido por Anacleto sobre todo los normandos, cuyo genial duque Roger II recibió, como recompensa, de su supremo señor feudal, el papa, el título de rey de Sicilia. ¿Quién decidiría ahora? La cristiandad estaba dividida en dos bandos. El nuevo rey alemán Lotario III de Supplinburg (1125-1137) prometió a su papa, Inocencio II, reconducirlo a Roma. Se consiguió la conquista de Roma, salvo la ciudad leoniana. Por eso el rey fue coronado emperador por su papa en la basílica

de Letrán. En cuanto a la delimitación del ámbito eclesiástico y del estatal se mantuvo lo reglamentado en el concordato de Worms. Y cuando murió Anacleto el año 1138, terminó en seguida el cisma, pues Víctor IV, su sucesor, se sometió dos meses más tarde a Inocencio II.

El papa reconocido ahora por todos esgrimió este final pacífico como motivo para la convocatoria del concilio II de Letrán (1139), en el que, dando muestras de escasa habilidad diplomática, trató con extraordinario rigor a los que habían apoyado a su contrincante, aunque éstos se habían sometido ya con anterioridad. Se llegó incluso a decidir una cruzada contra los normandos por haber apoyado a Anacleto. El papa mismo se pondría a la cabeza de esa cruzada. Pero cayó prisionero y tuvo que avenirse a revocar todas las medidas punitivas.

Según las normas emanadas de este concilio debían disolverse los matrimonios de obispos, sacerdotes, diáconos y monjes. Esta normativa indica claramente cómo funcionaba en realidad la observancia del celibato. La determinación de que una sede episcopal no podía estar vacante más de tres meses reviste cierta actualidad, incluso para nuestros días. Es notable que se mencione por primera vez el derecho de elección de los canónigos.

Eugenio III (1145-1153) fue el primer papa salido del monacato cisterciense. Su maestro Bernardo de Claraval le dedicó la famosa obra *De consideratione.* En ella le ponía en guardia contra la *libido dominandi,* y le recordaba su condición de sucesor de Pedro, que fue pobre, y no del poderoso Constantino. Naturalmente, Eugenio no lo tuvo nada fácil en Roma al principio. Los seguidores de los Pierleoni le negaron la obediencia en las cosas seculares. En consecuencia, el papa se dirigió a Viterbo y a otras ciudades del norte de Italia, e igualmente de nuevo a Francia.

En Roma se proclamó una vez más la república. Se puso a la cabeza Arnoldo de Brescia, quien, en su condición anterior de prepósito de la fundación de los canónigos en Brescia, se había manifestado con un celo abrasador y con pasión creciente contra la secularización, contra las propiedades y contra el poder de los clérigos. Ahora imperaba como un tribuno del pueblo sobre la ciudad eterna; su arrebatadora elocuencia logró entusiasmar a los habitantes de Roma con la idea de la grandeza y la magnificencia de la antigua Roma.

Bajo el pontificado de Eugenio III tuvo lugar la segunda cruzada, para la que Bernardo de Claraval había ganado a numerosos seguidores, pero que no se vio coronada por un éxito claro.

§50

Los papas y los Staufen

Con la muerte de Eugenio III, que poco antes había confirmado como rey alemán a Federico I Hohenstaufen —en realidad se había limitado a notificar su elección—, se produce un cambio de escena en la historia de la Europa occidental. A Esteban de Blois sucedió en Inglaterra, tras su muerte (1154), Enrique II; en Sicilia, Guillermo I terminó por suplantar a Roger II.

En Roma fue elegido papa, con el nombre de Adriano IV (1154-1159), por primera vez en la historia un inglés, Enrique Breakspear, hijo de un monje. Con anterioridad había sido abad de una comunidad de canónigos agustinos, en San Rufo de Aviñón. Completamente imbuido de las ideas gregorianas, encontró en Federico Barbarroja a un oponente, poseído como él de la excelsa dignidad de su cargo. Aunque los Staufen hicieron una política imperial hábil, osada, valiente y perseverante, y supieron dejar constancia de esas mismas cualidades en los combates, en las victorias y en sus muertes, sin embargo sus acciones no fueron otra cosa que un combate en retirada, un habilidoso escurrirse, una lucha con un adversario cuya esencia fueron incapaces de captar.

Al principio las relaciones fueron frivolamente amistosas y cordiales. Como prestación previa para aquel buen entendimiento, el rey Federico hizo prisionero a Arnoldo de Brescia. El prefecto de la ciudad lo sometió a un breve proceso, mandó colgarlo, quemar su cadáver y esparcir sus cenizas en el Tíber.

Pero ya en el primer encuentro entre el papa y el rey, en el pintoresco pueblo de Sutri, situado al norte del lago Bracciano, se produjo el primer estallido. Federico se negó a prestar al papa el servicio de mariscal palafrenero. Aunque cuando le informaron de que también Lotario de Supplinburg se había avenido a hacer aquel gesto, el rey se declaró dispuesto, indicando que lo hacía como señal de su veneración a los apóstoles Pedro y Pablo, pero no como vasallo. El 18 de junio de 1155 tuvo lugar en San Pedro la solemne coronación del emperador. Y dado que las circunstancias exigían que éste volviera inmediatamente de Roma, Federico no pudo cumplir la promesa de apoyar al papa contra los normandos. En consecuencia, Adriano no tuvo más remedio que conceder a sus vecinos del sur el deseado feudo hereditario de Sicilia, Apulia y Capua.

Pero esta medida desagradó profundamente al emperador. El papa percibió claramente el desagrado. Por eso envió a dos cardenales, uno de los cuales era Rolando Bandinelli, con un escrito aclaratorio. En él se decía que la Iglesia romana había conferido al emperador el *beneficium* de la coronación imperial, y que la misma estaba dispuesta a conceder otros beneficios *(beneficia conferre).* Los emisarios entregaron el escrito en la dieta de Besançon (octubre del 1157). El canciller del emperador, Reinaldo de Dassel, entonces prepósito capitular de Hildesheim y de Münster y futuro arzobispo de Colonia, tradujo *beneficium* por «feudo» *(Lehen).* Por

eso fue necesario otro escrito aclaratorio para tranquilizar al emperador, que en el otoño del 1158 se dirigió hacia el norte de Italia, y celebró una dieta en Roncaglia en la que reafirmó los antiguos derechos imperiales sobre el norte de Italia. Para defenderse de las pretensiones imperiales, las ciudades de Milán, Brescia y Piacenza se coaligaron.

Con la muerte de Adriano y la elección del nuevo papa se hicieron patentes las contraposiciones. En el colegio cardenalicio había un partido que se inclinaba al compromiso. El candidato de este partido, Octaviano (que escogió el nombre de Víctor IV), consiguió al menos siete votos en la elección. Los otros se unieron alrededor del ya conocido Rolando Bandinelli, que tomó el nombre de Alejandro III (1159-1181) y obtuvo una clara mayoría. Ambos pretendientes se sentían poco seguros en Roma y organizaron su respectiva coronación fuera de la ciudad eterna. Entonces el emperador convocó una asamblea eclesiástica en Pavía, en la que los 50 obispos que se presentaron, alemanes en su mayoría, se decidieron por Víctor y decretaron la excomunión contra Rolando Bandinelli.

Francia e Inglaterra no reconocieron esta decisión, sino que siguieron reconociendo a Alejandro II, que les había concedido la dispensa para el matrimonio de dos niños: Enrique, que todavía no tenía seis años, hijo de Enrique II, rey de Inglaterra, y de Leonor, reina francesa divorciada, y la niña Margarita, de tres años de edad, hija del rey francés Luis VII y de su segunda esposa. A pesar de esta postura inicial no desaparecieron las divergencias entre el rey inglés y el papa Alejandro. Tomás Becket, amigo de juventud del rey y canciller de Inglaterra, había sido elegido arzobispo de Canterbury por deseo del rey. Enrique esperaba tener en él un instrumento sumiso. Pero no fue así. Tomás reflexionó profundamente sobre su tarea episcopal y llegó a convertirse en un decidido defensor de los derechos de la Iglesia. Era, pues, inevitable el enfrentamiento entre Tomás y el rey, especialmente tras el sínodo de Clarendon (1164), en el que el rey reafirmó los «antiguos derechos de la Iglesia inglesa». Becket huyó a Francia y permaneció allí algunos años, hasta que, finalmente, volvió a Inglaterra influido por el papa. Allí, fue asesinado ante el altar de la catedral de Canterbury por cuatro caballeros que habían entendido unas palabras del rey como invitación a eliminar al arzobispo. El pueblo condenó este crimen. El rey mostró arrepentimiento e hizo penitencia pública. Finalmente, solicitó la canonización de Tomás (1173).

Volvamos a la situación que se produjo tras la huida de Alejandro de Roma. Éste permaneció la mayor parte del tiempo en Montpellier. En cambio su oponente Víctor IV pudo desempeñar su oficio en Italia bajo la protección del emperador hasta que le llegó la muerte. El apoyo al nuevo antipapa (el sucesor de Víctor IV se llamó Pascual III) se fue reduciendo más y más en Alemania. Las ciudades del norte de Italia —en número de 22— se unieron a Alejandro III, que había vuelto a Roma pasando por

Messina y Salerno, y constituyeron la Liga lombarda. Federico Barbarroja pasó entonces los Alpes, y avanzó hasta Roma; pero de allí le arrojó la malaria. Las ciudades lombardas se sentían entonces suficientemente fuertes, y entraron en lucha contra el emperador. La batalla tuvo lugar en Legnano, al noroeste de Milán (1176). Y le infligieron una severa derrota. El emperador tuvo que cambiar de rumbo. Y lo hizo con suma habilidad, primero respecto del papa en Venecia (24 de julio del 1177*),* donde reconoció a éste, librándose así de la excomunión. De esa forma terminaba el cisma. Alejandro podía volver a Roma sin impedimento alguno.

El papa abrió allí el concilio III de Letrán (1179) con unos 300 obispos. En dicho concilio se elaboró una nueva reglamentación para la elección del papa. Naturalmente, se tuvieron en cuenta las experiencias vividas. En el futuro serían necesarios dos tercios de los votos de los cardenales para una elección válida. Y no se mencionaba para nada al emperador.

La paz con las ciudades lombardas se firmó el año 1183. Sobre el papel se reconocía la soberanía alemana; los caballeros obtenían las regalías mediante compra. Pero el emperador siguió de forma consecuente la línea política que se había trazado para Italia. Entre otras actuaciones, desposó a su hijo Enrique VI con Constanza, heredera de Sicilia en su calidad de hija del rey Roger II. De esa manera, Enrique VI se hizo no sólo con Sicilia, sino también con Alemania cuando Federico Barbarroja encontró la muerte el año 1190, durante la tercera cruzada, en las aguas del río Góksu, llamado entonces Salef, de Asia Menor.

Pero el joven y dotado Staufen gozaría de un breve reinado, pues la muerte le sobrevino a la edad de 32 años. Poco después moría en Roma el papa Celestino III (1191-1198), que estuvo postrado en el lecho, por enfermedad, casi durante todo su pontificado.

§51

Cumbre del poder: Inocencio III

Los cardenales eligieron entonces, contra el deseo del papa difunto, al cardenal diácono Lotario de Segni, que se impuso el nombre de Inocencio III. La elección fue rápida y unánime. El nuevo papa tenía unos 37 años de edad, y era de estatura media y de aspecto agraciado. Poseía un talento fuera de lo común, una amplia formación, una memoria prodigiosa, una frugalidad personal no exenta de liberalidad, paciencia, humildad y firmeza en las adversidades. Se diría que había nacido para mandar. Sabía manejar a las personas, y tenía la firme convicción de que, como representante de Cristo, estaba llamado a dirigir los asuntos de Occidente.

En consonancia con esa convicción, se afirmaba menor que Dios, pero mayor que todos los restantes hombres del mundo.

Con mano hábil restableció el orden en Roma y en el Estado pontificio. Aumentó las posesiones pontificias mediante las llamadas recuperaciones, con las que hizo valer, sin el menor asomo de pusilanimidad, viejos derechos, tanto supuestas como reales. Se sirvió del incipiente sentimiento nacional italiano y supo utilizar la animosidad que despertaba el gobierno alemán.

La doble elección realizada el año 1198 (Felipe de Suabia, hijo menor de Federico I, destinado en principio para la carrera eclesiástica, y que había sido elegido ya como obispo de Wurzburgo, por un lado, y Otón IV de Brunswick, hijo de Enrique el León, por el otro lado) colocó a Inocencio III en el papel de árbitro, confiriéndole así un significado de alcance universal. Tras ponderar detenidamente los pros y los contras, declaró su *favor apostolicus* a Otón IV, el güelfo, quien le puso por escrito todas las promesas. Pero las victorias de las armas sonrieron a su antagonista Felipe. Sin embargo, éste fue víctima de una venganza privada el 21 de junio del 1208. De esta forma, quedaba completamente despejado el camino para Otón IV, quien, tras su coronación (1209), se mostró olvidadizo y se atrajo la excomunión del papa. Los príncipes alemanes lo depusieron tras la excomunión. Se había hecho desagradable para ellos, por lo que el año 1212 eligieron a Federico II, el «niño de Apulia». Inocencio y sus sucesores vivirían sus «alegrías» con este su protegido.

No sólo Alemania, sino también Francia e Inglaterra preocupaban al papa. Hubo que conseguir que Felipe II Augusto de Francia (1180-1223) tomara de nuevo a su legítima esposa Ingeborg de Dinamarca. El papa entró en controversia con el rey inglés Juan sin Tierra (1199-1216) a causa de la nueva provisión de la sede arzobispal de Canterbury con Esteban Langton. Como se sabe, de este príncipe de la Iglesia proviene la división actual de la *Vulgata* en capítulos. El rey fue excomulgado por su abusiva actitud en la elección del arzobispo, y sólo declarándose vasallo de la Santa Sede logró el soberano inglés salvar su corona. La mala administración económica de Juan desagradaba a los nobles ingleses, incluidos los obispos. En consecuencia, le obligaron a concederles la *Magna charta libertatum,* en 1215. En esta carta de la libertad se delimitaron con toda precisión los derechos del rey, y se garantizaba el predominio de la nobleza y de los altos jerarcas eclesiásticos. Este documento fue la base del parlamentarismo inglés.

La Iglesia había alcanzado el cenit de su poder con Inocencio III, pero las apariencias engañaban. La amplia difusión de los albigenses y los valdenses ponía de manifiesto una amplia insatisfacción con la Iglesia del poder y del imperio. La desdichada cuarta cruzada, que en lugar de llevar a Tierra Santa condujo a Constantinopla por la astucia del centenario

Dandalo, dux de Venecia, donde se estableció un patriarcado y un imperio latinos, significó una causa de distanciamiento entre la Iglesia de Oriente y Occidente que perdura en nuestros días.

No desconocía el papa estos peligros. Y trató de salvar la situación mediante un concilio universal, el IV de Letrán (1215). 1200 prelados y los enviados de casi todos los príncipes estuvieron presentes. La recuperación de la Tierra Santa y la reforma de la Iglesia estaban en el programa. Por más brillante que fuera el curso del concilio, sus resultados fueron magros, si prescindimos del cuarto precepto de la Iglesia, que obligaba a la comunión pascual y a la confesión anual. Es también importante la primera mención magisterial de la *transsubstantiatio* en la forma de participio *(«transsubstantiatis* pane in corpus et vino in sanguinem»).

Nos resulta simpático el gran papa por su encuentro con Francisco de Asís, por la comprensión que demostró para con él y para con su amoroso servicio a «Dama Pobreza». El papa seguro de sí mismo en la cima de su poder **y** uno de los santos más amables de todos los tiempos en el camino hacia el mismo objetivo: libertad, pureza y sana reforma de la Iglesia.

§52

El estallido: Federico II

El pontificado de Inocencio III, que murió el 16 de julio de 1216 en Perusa a los 54 años, fue punto culminante y peripecia a la vez. En el pupilo del papa, el emperador Federico II Hohenstaufen, tuvieron Inocencio III y sus sucesores a un hombre de una peligrosidad extraordinaria. Nació en Jesi, bautizado en la catedral de San Rufino de Asís, como san Francisco y santa Clara, se crió en Sicilia, «la loada tierra de la mezcla de religiones». Se caracterizó por un espíritu mundano y por el don de un profundo conocimiento de los hombres. Hablaba diversas lenguas extranjeras y estaba familiarizado no sólo con la fe de los cristianos, sino también con la de los musulmanes y de los judíos. Pero no compartió aquella seguridad en la fe que caracterizó a sus contemporáneos medievales. Fue el primer hombre de la era moderna en el trono real. Como tal, sentía profunda inclinación a las ciencias naturales, y tenía un fino sentido para apreciar la belleza, no sólo en las mujeres, sino también en la arquitectura. Quien ha visto Castel del Monte se sentirá inclinado a perdonarle muchas cosas.

Tras la muerte de Otón IV (1218), la soberanía de Federico II en Alemania quedó asegurada definitivamente. La confió a su hijo Enrique, que tenía a la sazón 8 años. Durante sus más de 30 años de reinado sólo pasó dos largas temporadas en Alemania.

Entró en conflicto con la Iglesia romana por una cuestión bien concreta. Sin duda, había prometido ocasionalmente a su tutor Inocencio III su reconocimiento, y había afirmado que no uniría el reino de Sicilia con el *imperium.* También había alabado la idea de una cruzada. Y ciertamente siguió en estos puntos una consecuente conducta desmemoriada, a pesar de haberle reiterado las mismas promesas al papa Honorio III (1216-1227) antes de la coronación imperial el año 1220. No cumplió ocho fechas fijadas para la cruzada, pero cuando mostró igual comportamiento con la novena fecha, en septiembre del año 1227, aunque en esta ocasión tenía motivos justificados para actuar de esa manera, pues se había declarado la peste, logró agotar la paciencia del nuevo papa. Era éste el sobrino de Inocencio III, anteriormente cardenal Ugolino,el «amigo» de san Francisco, Gregorio IX (1227-1241). Éste excomulgó inmediatamente al emperador. Y sólo cuando Federico llevó a cabo la quinta cruzada, todavía bajo la excomunión, y consiguió que aquélla se viera coronada por el éxito gracias a su habilidad diplomática, llegó una reconciliación mediante la paz de San Germano, ratificada por la mediación del gran maestre de la Orden Alemana (Hermann de Salza) y del duque austríaco (Leopoldo VI). El papa y el emperador se reconciliaron por poco tiempo. Esta nueva situación no podía durar mucho si se tiene en cuenta la diversidad de sus caracteres y concepciones.

El primer intercambio de golpes se produjo en el terreno jurídico. En efecto, por mandato de Federico, el entonces juez supremo de la corte de Sicilia Pedro de Vinea (al que posteriormente se pudieron imputar irregularidades, por lo que fue apresado y hecho ciego, lo que le llevó a suicidarse) publicó en 1231 el llamado *Liber augustalis,* una grandiosa obra legal. El papa respondió con la famosa colección de *Decretales* de Raimundo de Peñafort, que adquirió valor de ley en 1234 mediante su envío a las universidades de Bolonia y París. Pero cuando el emperador sometió las ciudades lombardas y, emborrachado por su éxito, desposó a su hijo natural predilecto Enzo con la heredera de una gran parte de Cerdeña, considerada feudo pontificio, y cuando se supo que el emperador quería hacer de Roma el centro de su imperio universal, Gregorio consideró llegado el momento de excomulgar de nuevo al emperador y de declarar solemnemente su deposición (domingo de ramos de 1239).

Estalló entonces un virulenta controversia por escrito. Ninguna de las dos partes ahorró «gestos amistosos». Se acusó de incredulidad al emperador. Se afirmó (lo que no se ha probado todavía) que él había llamado a Moisés, Mahoma y Cristo los tres grandes mentirosos. El partido imperial calificó al papa de «dragón y anticristo del final de los tiempos» que no actuaba de acuerdo con los principios del evangelio, sino impulsado por puntos de vista exclusivamente políticos. Con ello, el Occidente se encontró dividido en dos bandos, pero una parte nada despreciable de los

dignatarios eclesiásticos del imperio tomó partido por el emperador. Federico exigió entonces la convocatoria de un concilio general, concilio que en realidad no deseaba. Cuando fue convocado, Federico impidió su celebración. Para ello, no dudó en utilizar su ejército. Entre tanto, murió el papa Gregorio IX (22 de agosto del 1241).

Su segundo sucesor fue, tras un pontificado intermedio de 17 días, Inocencio IV (1243-1254). Era un diplomático hábil y sin escrúpulos; y carecía de la vena religiosa de sus predecesores. En un principio, el emperador había sentido alegría por su elección, sin embargo, el nuevo papa descendía de una familia gibelina de Génova. Y se llegó a negociaciones, aunque el papa no creía posible llegar a un acuerdo. En consecuencia, huyó disfrazado del Estado pontificio y fue a Lyón, que por entonces no pertenecía aún a Francia, pero estaba bajo su esfera de influencia. Da una idea de su carácter el hecho de que, entre tanto, mandó que sus mediadores mantuvieran contactos con los representantes del emperador. Luis IX el Santo había rechazado significativamente recibir al papa en territorio directamente perteneciente a su corona. Naturalmente, fracasaron todas las negociaciones. No podía ser de otra manera. Para colmo de males, Jerusalén caía definitivamente en manos del enemigo en agosto del 1244. Los mongoles empujaban, saqueando e incendiando, desde Rusia hasta Hungría. El imperio latino de Constantinopla se veía acosado por todas partes.

En tales circunstancias, el papa consideró oportuno convocar un concilio en Lyón, su lugar de residencia, en aquel momento el año 1245. Se presentaron a él tan sólo unos 150 obispos, aunque las invitaciones habían llegado a todas partes. Los intereses de Francia y de Inglaterra estuvieron representados por medio de procuradores; el emperador, por Tadeo de Suessa, entonces juez supremo de la corte de Sicilia. En nombre de su soberano (excomulgado) prometía reconducir a la unidad eclesiástica a todo el imperio bizantino, oponerse de manera eficaz a los mongoles y a los sarracenos, y devolver sus bienes a la Iglesia romana. Pero el papa no se fio de tales declaraciones y mandó refutarlas inmediatamente. Ya en la ceremonia de apertura, el romano pontífice habló de la persecución de la Iglesia por el emperador, e inculpó a Federico de herejía y sacrilegio, insinuó que éste había entablado amistad con el sultán y con otros príncipes musulmanes, que se había mancillado mediante un trato pecaminoso con muchachas sarracenas, y afirmó que había cometido perjurio en demasiadas ocasiones. Tadeo de Suessa presentó una serie de disculpas y pidió que se aplazara la sentencia definitiva, a fin de que él pudiera informar previamente al emperador, y éste dispusiera de tiempo para personarse en el sínodo. Pero se rechazó inmediatamente esta treta.

En la tercera sesión pública (en la precedente el procurador imperial había declarado nulo y sin valor alguno el juicio inminente porque había

defectos de forma en el escrito de citación y porque el papa no podía intervenir en el mismo asunto como acusador y juez al mismo tiempo) se anunció públicamente que se privaba al emperador de todo honor y reverencia, que sus súbditos quedaban desligados de todos los juramentos, y que todo el que apoyara al excomulgado incurría en excomunión. Y se afirmaba la necesidad de elegir sin pérdida de tiempo un nuevo emperador, y de predicar la cruz contra el notorio enemigo de la Iglesia.

El emperador reaccionó con violenta cólera. Y exclamó: «Todavía tengo mi corona y ningún papa ni concilio me la arrebatarán sin lucha.» Pero el destino tenía otros planes. Las ciudades le abandonaron. Enrique Raspe, landgrave de Turingia y ambicioso en extremo, fue elegido como antirrey, al que sucedió su hijo el conde Guillermo de Holanda, que ni siquiera era príncipe imperial alemán. A pesar de los parciales éxitos iniciales, el emperador no fue capaz de conseguir una victoria duradera. A los 55 años de edad, profundamente desilusionado, falleció el año 1250 en brazos de su hijo natural Manfredo en Fiorentino. Murió con sorprendente rapidez, de disentería, después de que su amigo el arzobispo Berardo de Palermo le levantara la excomunión.

Tanto el imperio como la Iglesia salieron debilitados de aquella contienda. La gran tragedia consistía en que los dos poderes decisivos de la cristiandad, el papa y el emperador, se hostigaban recíprocamente malgastando sin consideración alguna el precioso capital de la fe y de la fidelidad.

III

LA EDAD MEDIA TARDÍA

Por Josef Lenzenweger (§ 53-57) y Karl Amon (§ 58-61)

La expresión «edad media tardía» es, sin duda, un intento imperfecto para reunir bajo un común denominador los más diversos fenómenos de una época. Las tensiones que comenzaban a despuntar en la alta edad media se percibirán con mayor claridad aún a partir de la segunda mitad del siglo XIII. Impulsadas por el humanismo y el renacimiento, conducen a la época de la reforma, que parece señalada externamente por la presencia de Martín Lutero, por el descubrimiento de América y por la conquista de Constantinopla por los sarracenos en el año 1453.

Al intelectualismo de la época anterior, marcada especialmente por la escolástica, respondió este período con una crítica que extrajo sus herramientas, sobre todo, de las ciencias naturales. Frente a la teología habitual, se insistió en la necesidad de orientarse por la revelación. Esto condujo a un pluralismo, representado entre otros por Duns Escoto.

El principio hierocrático fue puesto en tela de juicio en adelante, y con intensidad creciente, por el nuevo horizonte de la soberanía popular, y en el terreno del derecho eclesiástico por las teorías conciliaristas. La autoconciencia de los laicos emergía con claridad creciente. Los incipientes estudios generales (universidades) promoverían en adelante esa autoconciencia de los seglares y la del clero bajo. Los que alcanzaban grados académicos se equipararon en adelante a los nobles, hasta el punto de que estos últimos se vieron obligados a frecuentar las escuelas superiores para poder hacer frente a la competencia.

Puesto que el imperio estaba ya desacralizado, podemos ver en este capítulo cómo la secularización va ganando terreno. Las fuerzas centrífugas aparecían con perfiles cada vez más nítidos. El nacionalismo y el particularismo emergían con mayor claridad. En algunas naciones románicas y en Inglaterra los soberanos consiguieron edificar un rígido Estado centralista, mientras que en Alemania los príncipes territoriales fueron ganando mayor independencia. En el norte de Italia, la caída de los Hohenstaufen había dejado expedito el camino para la aparición de poderosas ciudades repúblicas. En oriente, Moscú, tras liberarse del yugo de los tártaros, se perfilaba como poder dirigente en el plano estatal y eclesial. Todas estas circunstancias permitían abrigar esperanzas aún más escasas sobre una hipotética superación del cisma.

La Iglesia occidental, por su parte, tenía que hacer frente a una serie de problemas: la residencia de los papas fuera de Roma, el subsiguiente cisma, y el movimiento conciliarista, cada vez más pujante, a cuyos lados se situaban el humanismo y el renacimiento.

§53

Desde mediados del siglo XIII hasta Bonifacio VIII

Los Hohenstaufen habían fenecido definitivamente en sus últimos herederos legítimos, había irrumpido el tiempo sin emperadores, y la curia romana parecía ya libre de encorsetamientos; pero las apariencias engañaban profundamente. A Inocencio IV le sucedió una serie de papas poco significativos. En una especie de intento de compensar esa medianía pontificia, los canonistas se esforzaron celosamente por derivar el poder imperial del pontificio.

Pero ni los mismos papas podían llevar una vida segura en su «propia» ciudad de Roma. Y se vieron obligados a desplazarse hacia el centro de Italia. Urbano IV (1261-1264) permaneció durante todo su pontificado en Orvieto. Él vivió el ocaso del imperio latino en Bizancio (1261), y traspasó la corona de Sicilia al hermano de san Luis IX, Carlos de Anjou, de características totalmente contrapuestas a las de su hermano. Carlos mandó decapitar en la plaza del mercado de Nápoles el 29 de octubre de 1268 a Conradino, heredero alemán del trono, como si de un vulgar criminal se tratara.

Tras la muerte de Clemente IV (1264-1268) pasaron más de dos años hasta que, el 1 de septiembre de 1271, los cardenales reunidos en Viterbo eligieron papa a Teobaldo Visconti, archidiácono de Lieja, oriundo de Piacenza, quien se impuso el nombre de Gregorio X (1271-1276). Bajo su pontificado, se reunió un concilio en la catedral de San Juan de Lyón, de mayo a junio del año 1274. Ya en la primera sesión se promulgó una constitución de la cruzada por la que se prescribía a los miembros eclesiásticos la obligación de satisfacer durante seis años un diezmo para la cruzada. Las negociaciones con los griegos terminaron en una *unión* conseguida sobre el papel. En cuanto a la elección del papa, se dictaron normas severas para el futuro: reunión de los cardenales diez días después de la muerte del papa en aislamiento estricto (cónclave); tras tres días, en cada comida sólo un plato; tras otros cinco días, sólo agua, vino y pan; durante el cónclave, no se tiene derecho a provisiones ni a otros ingresos provenientes de la Iglesia romana.

Entre los sucesores de Gregorio X alcanzó celebridad el hasta ahora único papa portugués Juan XXI (1276-1277). Cayó al vacío desde el balcón que había mandado adosar al palacio pontificio en Viterbo, con la intención

de poder seguir dedicándose sin injerencias al estudio de las ciencias naturales.

Tras la muerte del primer papa franciscano (Nicolás IV, 1288-1292) el 4 de abril de 1292, y como consecuencia de la abolición de la estricta normativa sobre la elección, la del nuevo papa se prolongó una vez más durante mucho tiempo. De la soledad de Monte Onofrio, en Sulmona, se llamó finalmente a Celestino V (1294), tan devoto como desconocedor del mundo. El pueblo exultó de gozo, pero él mismo cayó enseguida en la cuenta de que no era apto para la tarea encomendada. Cuando le fue comunicado el resultado de las deliberaciones de una comisión cardenalicia nombrada por él para que estudiara la cuestión de si un papa puede dimitir, utilizó al instante la posibilidad que tenía, y dimitió sin que nadie le forzara.

El presidente de esta comisión, Benedetto Gaetani, fue elegido entonces con el nombre de Bonifacio VIII (1294-1303). Fijó su residencia en Roma, y sostuvo con énfasis la «plenitudo potestatis in spiritualibus et ratione peccati etiam in temporalibus»; esta concepción dio origen a una serie de conflictos. Cuando, en el transcurso de la guerra de los cien años, se impuso en Inglaterra y Francia la obligación de que el clero contribuyera con aportaciones, el papa prohibió en la poco moderada bula *Clericis laicos,* del 25 de febrero del 1297, toda imposición fiscal al clero. El rey Felipe IV de Francia (1285-1314) prohibió entonces, como respuesta, la exportación de metales preciosos. Con ello se tocaba el talón de Aquiles de la curia. Una campaña publicitaria bien orientada y la ahora abierta oposición a los Colonna (representados en el colegio cardenalicio por Jacobo y su sobrino Pedro) hizo el resto. Éstos declararon en un escrito que la dimisión de Celestino V (al que el papa había encerrado) era inválida, y que, por consiguiente, Bonifacio VIII no era papa legítimo. Simultáneamente apelaron a lo que se estaba convirtiendo en una verdadera moda: la celebración de un concilio universal. El papa reaccionó con un apasionamiento similar. Ambos cardenales Colonna fueron desposeídos de todas las dignidades y excomulgados; finalmente, todas las propiedades de la familia pasaron en gran parte a los parientes del papa, hasta entonces no especialmente bien situados en el plano económico; y su plaza fuerte Palestrina fue reducida a polvo. Los Colonna huyeron a Francia. Ante esta grave situación, el papa declaró que la bula *Clericis laicos* no tenía vigencia en Francia. Con el fin de ganarse al rey, canonizó al abuelo de éste, Luis IX. Con ocasión del año jubilar del 1300 confluyeron en Roma peregrinos de todos los países. En la ciudad reinaban una calma y orden excepcionales.

Al año siguiente, se creó el obispado de Pamiers (suroeste de Francia) sin haber llegado previamente a un acuerdo con el metropolita competente ni con el rey francés, y esto suministró nuevo material de

conflicto. El rey encarceló al nuevo obispo; el papa por su parte hizo que la bula *Clericis laicos* entrara de nuevo en vigor, e invitó a los representantes del episcopado francés, de los cabildos catedralicios y de los doctores a celebrar un sínodo en Roma el 1 de noviembre del 1302. Entonces Felipe mandó que se celebrara ya en abril del 1302 un sínodo nacional en París, en el que el clero se puso totalmente de su parte. No obstante, también el sínodo romano tuvo una buena andadura, lo que robusteció peligrosamente la arrogancia pontificia. Bonifacio compuso una nueva circular que comenzaba con las palabras *Unam sanctam,* pero que probablemente no fue publicada oficialmente (en el contenido, afirmaba el papa: sólo existe una Iglesia católica, y fuera de ella no se puede esperar salvación alguna; al obispo de Roma, como representante de Cristo en la tierra, le está sometida toda criatura; y esto, por necesidad salvífica).

Sin tener la menor sospecha de nada, el papa se dirigió a Anagni en el verano del 1303. La víspera de la fecha fijada para la publicación solemne de la excomunión del rey de Francia, Bonifacio fue apresado por unos 600 mercenarios franceses (7 de septiembre). Cabecillas de éstos fueron el canciller francés Guillermo Nogaret y el sediento de venganza Sciarra Colonna, un hermano de Pedro. Los ciudadanos de Anagni liberaron a su señor tres días más tarde, pero la fortísima excitación había sido excesiva para el papa y poco tiempo después fallecía en Roma.

La Iglesia salió de esta confrontación gravemente humillada. Su sucesor como papa fue Benedicto XI (1303-1304), anteriormente general de los dominicos. Él trató de llegar a un acuerdo.

§54

Los papas de Aviñón

Tras la muerte de Benedicto XI, los cardenales se pusieron de acuerdo en un hombre que, para disgusto del rey de Francia, había participado en el sínodo romano, pero mantenía buenas relaciones con Felipe IV de Francia y también con el rey inglés Eduardo I: Bertrand de Got, arzobispo de Burdeos, en adelante Clemente V (1305-1314). Éste invitó a su coronación en Lyón a los no menos sorprendidos cardenales. Entraba él así en la órbita de influencia del rey francés, quien formuló enfáticamente algunas exigencias. Con el nombramiento de una serie de franceses, entre ellos algunos parientes del papa, éstos obtuvieron pronto la mayoría de dos tercios en el colegio cardenalicio. También los dos cardenales Colonna fueron repuestos en sus cargos. A partir del año 1309, Clemente V residió permanentemente en Aviñón, en la margen izquierda del Ródano (Avinón no pertenecía formalmente al reino de Francia, sino que era propiedad de la reina Juana de Nápoles).

El concilio deseado por el rey se reunió en Vienne el 16 de octubre del 1311 (más de 100 participantes). Sospechas insostenibles se propagaron en contra de los templarios, cuyo gran «error» era la riqueza. En octubre del 1307, el rey de Francia había mandado detener a todos los templarios de su país bajo la sospecha de herejía y de fornicación, los sometió a malos tratos físicos y condenó inmediatamente a 54 de ellos a la hoguera. En el concilio de Vienne, tras el estudio de las actas del proceso, la comisión constituida al efecto dictaminó ,que no se podía llegar a condenación alguna sin escuchar previamente a los inculpados, y se mostró partidaria de ordenar una sentencia de inocencia. Pero el débil papa abolió la orden de los templarios por la vía administrativa. ¿Cómo se pudo llegar a una manera de proceder tan cruel? De esta manera, el papa logró eludir una condena de su segundo predecesor; «debía» reservar a su propio tribunal el proceso ya inminente contra Bonifacio VIII (1294-1303). La sentencia de inocencia dictada entonces a favor de Guillermo de Nogaret y la canonización de Celestino V redondean la imagen de la debilidad de Clemente V.

La creación de cátedras para la enseñanza del griego, del hebreo, del árabe y del caldeo en las universidades de París, Oxford, Bolonia y Salamanca respondía a la intención de formar misioneros capaces de entender la lengua de aquellos a los que pretendían convertir. Algunos decretos relacionados con la reforma no tuvieron mayor trascendencia práctica. Los *Clementinos* (decretos del concilio) entraron en vigor, tras sufrir una reelaboración parcial y algunos cambios por la curia el año 1317, mediante el envío a las universidades.

Los franceses no consiguieron, sin embargo, ocupar, como hubiera sido de su agrado, el puesto del rey alemán. Tras el asesinato de Alberto I (1308) fue elegido Enrique VII de Luxemburgo. Éste se puso en seguida en marcha hacia Italia (coronación en la basílica laterana de Roma por tres cardenales). Cuando Enrique trató de afirmarse en Italia entró en conflicto con Roberto de Anjou, hijo de Carlos de Anjou, que había sido nombrado por el papa vicario imperial para Italia. En aquel momento, Clemente V, blandiendo la amenaza de la excomunión, hizo saber a Enrique que debía abandonar inmediatamente Roma; y que sólo podría volver a la ciudad eterna con el permiso de la curia. Entonces el emperador declaró en un manifiesto que, por la unción realizada por delegados pontificios, no se convertía él en vasallo del papa ni era un subdito del papa en los asuntos temporales. Pero murió de fiebres el 24 de abril de 1313 cuando contaba sólo 40 años de edad. Algunas semanas después fallecía también el bondadoso y fácilmente influenciable papa (20 de abril de 1314).

La elección del sucesor se prolongó durante mucho tiempo al no llegar a un acuerdo los 17 franceses (22 eran los electores del papa). Pero cuando Felipe V intervino personalmente y comunicó a los cardenales

reunidos en el convento de los dominicos de Lyón que sólo recuperarían la libertad cuando hubieran elegido a un nuevo papa, los votos recayeron mayoritariamente sobre el antiguo obispo de Aviñón, a la sazón de 72 años. Juan XXII (1316-1334) había llevado una vida moral irreprochable, practicaba una piedad sincera, gozaba de una capacidad de trabajo sorprendente a pesar de su edad, y tenía una voluntad de hierro.

Entre tanto, en Alemania se había producido el 25 de noviembre del 1314 una doble elección: la del duque Federico el Hermoso de Austria, de 20 años de edad, y la de su primo Luis de Baviera Superior, de 32 años. Juan XXII comunicó su elección a ambos «pretendientes a la corona». Luis le pidió entonces la concesión de la corona imperial, y Federico pretendió incluso la confirmación de su elección como rey. El papa adoptó una postura neutral, pero confirmó a Roberto de Nápoles como vicario imperial para Italia septentrional y central hasta la «definitiva elección de un rey». En la batalla de Mühldorf del Inn, Luis venció a Federico (28 de septiembre del 1322). El papa declaró entonces que sólo a él competía el examen de la elección y de su aprobación, así como —en la vacancia de la dignidad imperial— el gobierno del imperio. En consecuencia, en octubre del 1323 exhortó a Luis para que se apartara del gobierno en el plazo de tres meses. Cuando Luis respondió con una declaración (no publicada) en la que afirmaba haber sido elegido rey por los príncipes electores y que, por consiguiente, le correspondían todos los derechos reales, se encontró con la excomunión que lanzó contra él Juan XXII (23 marzo de 1324). Todos los súbditos fueron desligados simultáneamente del juramento de fidelidad, y suspendidos todos los ministros eclesiásticos partidarios de Luis. Tuvo lugar entonces, en mayo del 1324, la famosa declaración de Sachsenhausen (esta población estaba enclavada en lo que actualmente es la parte sur de Francfort). En dicha declaración se afirmaba claramente la libertad de la elección del rey alemán, y se rechazaba la pretensión al vicariato manifestada por el papa. Se acusó a Juan de herejía porque, en la controversia con los espirituales franciscanos radicales, había declarado como herética la total carencia de propiedades de Cristo y de los apóstoles. En el curso de la confrontación, Luis llegó a declararse dispuesto a renunciar a todos sus derechos si el papa confirmaba a Federico. Pero Juan XXII se negó también en esta ocasión. En consecuencia, tanto el clero como el pueblo coincidieron en pensar que el papa actuaba sólo bajo el dictado francés.

Los dos *magistri* huidos de París (Marsilio de Padua y Juan de Jandún) hicieron llegar poco después (1326) al rey el programático escrito revolucionario *Defensor pacis.* En él se podía leer que Pedro nunca fue obispo de Roma, y que el primado era tan sólo el resultado de una evolución histórica; que el poder supremo de la Iglesia compete a los concilios generales; que la tarea del papa consiste exclusivamente en

ejecutar las decisiones del concilio; que la Iglesia está sometida al Estado, y que, por consiguiente, éste tiene el supremo poder de libre disposición de los bienes de aquélla.

Entonces aceptó Luis la invitación de los gibelinos para ir a Italia. Hizo que Sciarra Colonna le coronara emperador el 17 de enero del 1328, con gran pompa. Acto seguido, el papa declaraba que Luis había perdido todos los derechos al trono. Sus seguidores fueron excomulgados, sin consecuencias palpables; y se declaró el interdicto sobre los territorios de éstos. Luis mismo fue etiquetado como hereje por su concepción sobre la pobreza. Y se predicó la cruzada contra él. El emperador explicó por su parte que el papa estaba depuesto por herejía y por agravios de lesa majestad.

Entonces una comisión de 13 miembros, elegida por el clero romano de entre sus propias filas, designó un nuevo papa (Nicolás V), que creó un reducido colegio cardenalicio. Una inaudita presión fiscal y las correrías de la soldadesca alemana hicieron que se produjera pronto en Roma un cambio de postura. Roberto de Anjou penetró con sus tropas en la Campania. En consecuencia, Luis se vio obligado a abandonar Roma en agosto del 1328, acompañado por su antipapa. En la retirada, se le unieron algunos franciscanos destacados, entre ellos, Guillermo de Ockham y el ministro general Miguel de Cesena, que habían huido de Aviñón.

Puesto que la retirada del emperador de Roma al norte de Italia se vio rubricada por un fracaso completo, Luis tuvo que mostrar entonces su disposición a reconciliarse con el papa. Moderó las acciones de los franciscanos y abandonó a su antipapa, quien se dirigió a Aviñón y pidió perdón, consiguiendo así un trato benigno. Poco después moría el papa (4 de diciembre de 1334). En el lecho de muerte se había retractado, con restricciones, de aquellas opiniones manifestadas por él, en sermones, sobre la *visio beatifica* (había afirmado que ésta comenzaría el último día).

En el cónclave celebrado en Aviñón salió elegido papa Benedicto XII (1334-1342), que había sido cisterciense. Con él, llegaba a la sede de Pedro un teólogo docto. Hizo que los titulares de beneficios mayores y menores abandonaran Aviñón y volvieran a sus diócesis, restringió claramente el sistema de provisiones, siguió una línea más dura en la concesión de dispensas y se ocupó especialmente de la reforma de las órdenes religiosas. Naturalmente, en este punto se dejó influenciar demasiado por las constituciones de los cistercienses.

Hizo que el palacio pontificio, similar a un convento, se convirtiera en una sombría ciudadela. Su dependencia de Francia resultó patente en el trato dado a la cuestión alemana. Luis llegó a suplicar la aprobación de su elección. Naturalmente, habría que reconocer como legítimo cuanto había hecho él hasta entonces a causa del imperio. Y exigió que el honor del imperio no sufriera quebranto alguno. Sin embargo, el papa, de acuerdo

con el deseo del rey francés Felipe VI (1328-1350), exigió que Luis firmara un tratado de alianza con Francia. Así fracasó la paz. Los príncipes electores manifestaron entonces en su famosa declaración de Rhense (al norte de Coblenza), el 16 de julio del 1338, que es derecho y costumbre inmemorial del imperio que el elegido por la mayoría de los príncipes electores no necesita el nombramiento, aprobación y confirmación de la Sede Apostólica. Estimulado por esta toma de postura, tres semanas más tarde promulgaba el emperador la famosa ley sobre la elección del rey, en la que se declaraba que el poder imperial dimana inmediatamente de Dios. Con ello desaparecía definitivamente la medieval soberanía papal.

Si Luis no pudo imponerse ya en el imperio a pesar de lo dicho anteriormente, se debió a los sentimientos enemistosos que provocó su despótica política interior. Tras la desaparición de los Askanio en Bradeburgo, confirió él este margraviato a un hijo que llevaba su mismo nombre. Cuando éste enviudó, el padre arregló el casamiento con Margarita Maultasch, condesa de Tirol, que no tenía hijos. Pero ésta estaba casada con Juan Enrique de Luxemburgo, príncipe de Bohemia y hermano de Carlos IV, unos dos años más joven. Pero la condesa lo había repudiado ya para entonces a causa de una supuesta impotencia sexual, y en consecuencia consideraba que su matrimonio había sido nulo. Cuando el elector de Freising, Luis de Chamstein, se puso en camino para celebrar la boda en el castillo de Tirol, cayó del caballo, que se asustó en el paso Jauffen, y murió en el acto. Puesto que ningún otro obispo estaba dispuesto a celebrar la boda, el padre intervino en la dispensa y en la ceremonia de casamiento. Esta manera de proceder fue interpretada como una prueba no sólo de sus sentimientos contrarios a la curia, sino también de su postura antieclesiástica.

El sucesor de Benedicto XII fue Clemente VI (1342-1352), de 50 años de edad. Abad benedictino en otros tiempos, terminó siendo canciller del rey de Francia como titular del riquísimo obispado francés de Ruán. Al poco de comenzar su pontificado entró en negociaciones con los príncipes electores. En efecto, éstos no estaban dispuestos a renunciar a los derechos del imperio, pero dieron a entender que no daban excesivo valor a la persona del emperador. Así se explica que Luis de Baviera, al que el papa llamaba peyorativamente «Bavarus», fuera condenado definitivamente bajo la enumeración de todos sus crímenes, precisamente un jueves santo (1346). Como consecuencia de esta sentencia condenatoria, los príncipes electores dieron los pasos necesarios para realizar una nueva elección, de la que salió, el 11 de julio, Carlos IV de Luxemburgo. Con anterioridad, éste había asegurado al papa en un consistorio pontificio que, si llegaba a ser elegido, satisfaría todos los deseos papales, pero, una vez elegido, se hizo el desmemoriado, pues se limitó a pedir la coronación imperial, pero no la confirmación de la elección. Su soberanía quedó asegurada definitivamente

cuando 15 meses después Luis el Bávaro cayó fortuitamente del caballo en una cacería y murió en el acto (en Puch, cerca de Fürstenfeldbruck, Baviera Superior).

Los primeros años de Clemente VI se vieron ensombrecidos por la peste. Ésta se abatió desde el 1348 sobre toda Europa. La desgracia excitó el fanatismo de las masas, que se concretó en salvajes expediciones de flagelantes y persecuciones de judíos.

Durante el año jubilar del 1350 reinó una tranquilidad externa. Desde todas las partes afluían devotos peregrinos hacia Roma, donde, en virtud de la decretal *Thesaurus Ecdesiae,* se concedía a todos los arrepentidos la gracia en forma de una indulgencia plenaria. Poco después fallecía (11 de diciembre de 1352) Clemente VI, derrochador y amante del boato.

§55

La vuelta a Roma

El nepotismo, el despotismo y la política financiera del papa difunto habían sido un gran escándalo para muchos. Éste fue también el motivo para que por primera vez se diera una *capitulación electoral* (limitación del número de los cardenales, normas de protección, derecho a participar en la decisión, así como la garantía de los ingresos de los cardenales). A los dos días fue elegido, con el nombre de Inocencio VI (1352-1362), Étienne Aubert, que hasta entonces había sido el cardenal gran penitenciario. Pero éste declaró inválida la capitulación electoral. Llegó a sopesar la posibilidad de trasladar su residencia a Roma, pues Aviñón parecía estar amenazada seriamente por las bandas de mercenarios que merodeaban por allí. Por eso envió a Gil Álvarez de Albornoz a Italia como legado cardenalicio. Éste permaneció en Italia durante más de 13 años, para restablecer el orden. Se utilizó como precursor a Cola di Rienzo, que ya en una ocasión había tenido poderes dictatoriales en la ciudad eterna como tribuno del pueblo (1347). Pero la arrogancia y el duro fiscalismo de éste le ganaron pronto la enemistad de las masas. A las seis semanas cayó víctima de un levantamiento del pueblo.

Cuando Carlos IV, a pesar de todas las seguridades que había dado antes de su elección, hizo que se regulara (Navidad del año 1356) mediante la *Bula de oro* la elección del rey alemán de acuerdo con los deseos de los príncipes electores, el papa se sintió profundamente desengañado. Envejeció rápidamente y murió el 12 de septiembre de 1362.

Pero su sucesor, Urbano V (1362-1370), anteriormente abad de San Víctor de Marsella, y que por consiguiente no era miembro del colegio cardenalicio, pensó constantemente en el regreso a Roma. Mantuvo durante toda su vida un comportamiento monacal, y se opuso al lujo reinante en la

corte pontificia. Reforzó su intención de volver a Roma la visita que el emperador Carlos IV le hizo el año 1366. También le influyeron el llamamiento del portavoz italiano Francesco Petrarca y el de santa Brígida, fundadora del monasterio Vadstena (Suecia), que tenía su residencia en Roma desde el 1350. Naturalmente, los cardenales franceses y el rey Carlos V manifestaron graves objeciones contra esta intención del papa. No obstante, éste abandonó Aviñón el 19 de mayo del 1367, para trasladarse desde Marsella, en barco, hasta Corneto Tarquinia, y desde allí, por tierra, primero hasta Viterbo. En Roma fue recibido con júbilo y entusiasmo. Pero las dificultades eran tan ingentes que, pasados tres años en Italia, tuvo que volver a Aviñón. Y moriría en esta ciudad al poco de haber retornado (19 de diciembre de 1370) como le había profetizado, amenazadora, santa Brígida. En ese momento el desorden y la confusión más absoluta se habían apoderado por completo del Estado pontificio.

Los cardenales eligieron entonces a un sobrino de Clemente VI, que se llamó Gregorio XI (1370-1378). Encomendaron así las riendas de la Iglesia a un hombre de débil salud, senil, pero de costumbres sobrias y de gran energía. Quiso poner orden en Italia. Para ello compró los servicios de una banda de mercenarios bretones extraordinariamente resueltos, al mando de los cuales puso al cardenal Roberto de Ginebra. Durante las disputas con Florencia una muchacha, llamada Catalina Benincasa, jugó un papel preponderante. Se destacaba ésta tanto por la penitencia expiadora como por sus éxtasis y visiones. Con 17 años había entrado en las *mantellate,* una especie de orden terciaria de los dominicos. Y escribió inmediatamente una carta al papa en la que le invitaba abiertamente a volver a Roma. Viajó a Aviñón y le dijo al papa que había esperado encontrar en la corte pontificia un paraíso de virtudes sagradas, pero que se vio obligada a oler la pestilencia de todos los vicios del infierno. Además, le acusó de nepotismo; y otro tanto hizo con los cardenales, hasta el punto de que el papa se vio obligado a defenderla de estos últimos.

Efectivamente, Gregorio XI se decidió a trasladar su residencia a Italia. El 19 de enero del 1377 fue recibido jubilosamente en Roma. Fijó su residencia en el Vaticano, mientras que sus predecesores habían utilizado el Laterano como residencia. Naturalmente, se vio pronto acosado por tan numerosas dificultades que llegó a pensar, incluso, en volver a Aviñón. Pero su muerte (27 marzo del 1378) le impidió realizar tal proyecto.

§56

El cisma de Occidente

Dos semanas después de la muerte del papa, los 16 cardenales presentes en Roma (de los cuales once eran franceses, cuatro italianos y

uno español) se presentaron en el cónclave individualmente y en grupos. Seis se habían quedado en Aviñón y uno se encontraba haciendo funciones de legado. Se congregaron en Roma gentes armadas que pidieron al unísono la elección de un romano o, al menos, de un italiano como papa. Finalmente, más de 70 de ellos consiguieron penetrar en el cónclave. Los cardenales prometieron elegir en el plazo de un día a un italiano o a un romano. Tras algunas negociaciones previas, Bartolomeo Prignano, arzobispo de Bari, regente de la cancillería pontificia en Aviñón, reunió para su persona la mayoría de votos requerida, pero era necesario, ante todo, preguntar al interesado —que no estaba presente, por no ser cardenal— si aceptaba la elección. Entonces, los manifestantes que se encontraban en la plaza de San Pedro amenazaron con asesinar a los cardenales si no elegían a un romano. Tras la llegada de Prignano no quedaba sino confirmar la elección. Pero faltaban tres cardenales franceses. La muchedumbre irrumpió en el palacio. En aquella situación tan embarazosa alguien tuvo la idea de simular la elección de un romano, y se designó al cardenal Francesco Tibaldeschi como elegido. Ciertamente éste se negó, pero fue llevado al altar a pesar de su resistencia, y se le entronizó. Los cardenales aprovecharon la situación de pánico para huir. Sólo quedaron dos en el Vaticano: Prignano y Tibaldeschi.

Al día siguiente, viernes, 9 de abril de 1378, volvieron al palacio 12 cardenales, entre ellos el español Pedro de Luna. Prignano, llamado a escena oficialmente, dio su conformidad y tomó el nombre de Urbano VI (1378-1389), se cantó el *Tedeum,* los cardenales prestaron el acostumbrado reconocimiento y se anunció la alegre noticia al pueblo. Dos días más tarde, el domingo día 18 tuvo lugar la solemne coronación papal. Los cardenales estaban presentes y suplicaron para sí y para sus familiares gracias pontificias en el futuro. Incluso los seis cardenales que habían quedado en Aviñón reconocieron la elección y colocaron el nuevo emblema pontificio en el palacio. El cardenal Roberto de Ginebra, portavoz de los cardenales franceses, amante del boato y más proclive a las armas que a la pastoral, había comunicado ya el 14 de abril la unánime elección de Prignano al emperador.

El nuevo papa era de una intachable conducta moral, insobornable y piadoso, pero corría el peligro de confundir testarudez con rectitud. En ocasiones parecía como si tratara de molestar intencionadamente a los cardenales. Ese comportamiento llegó a convertirlo en antipático para sus electores. Entonces se empezó a poner en duda públicamente la legitimidad de su elección. La mayoría de los cardenales había abandonado Roma uno tras otro. Cuando, tras algún tiempo de reflexión, el papa rechazó la idea de repetir la elección y exigió reconocimiento incondicional, los cardenales franceses, encabezados por Roberto de Ginebra, hicieron una declaración el 20 de julio en la que declararon nula la elección de Urbano VI. Tres

cardenales italianos trataron de mediar de nuevo. El cuarto (Tibaldeschi) se mantuvo impertérrito al lado de Prignano.

Las voces que hablaban de la nulidad de la elección fueron escuchadas con particular agrado en Francia. Basándose en tal opinión, los cardenales, reunidos en Fondi, localidad perteneciente al reino de Nápoles, eligieron dos meses más tarde de su declaración a Roberto de Ginebra para papa. Éste tomó el nombre de Clemente VII e hizo que lo coronaran en aquel mismo lugar el 31 de octubre. Los cardenales que se habían quedado en Aviñón se unieron inmediatamente a él. La mayoría de los funcionarios de la curia se pasaron también a él.

La cristiandad tenía, a partir de aquel momento, dos papas. En abierta batalla campal se enfrentaban tropas mercenarias contratadas por ambos pretendientes. Se peleaban a las mismísimas puertas de Roma. Los soldados de Urbano vencieron. Por eso él se quedó en Roma y Clemente VII se retiró a Aviñón. La «inconsútil túnica de Cristo» se había «desgarrado»; la cristiandad se había dividido en dos bandos que se excomulgaban recíprocamente. Con la división de la tiara vino en muchos lugares la división en los obispados y en las abadías. ¿Cómo se las arreglaría ahora el hombre de la calle para saber cuál era para él el papa legítimo?

El rey de Francia Carlos V se decidió, tras estudiar algunos informes, a favor de Clemente. Los Anjou de Nápoles tomaron una decisión similar; Escocia, siempre en oposición con Inglaterra, también se inclinó a favor de Clemente. Los reinos de la península Ibérica, incluso Sicilia y Saboya, siguieron este ejemplo.

Como es sabido, las regiones de los Habsburgo estaban divididas mediante el tratado de Neuberg (1379). Los países que estaban bajo el duque Leopoldo III (Estiria, Carintia, Carniola y Tirol) se decantaron por Aviñón: Alberto III, al que pertenecían Austria septentrional y meridional, así como la regiones prealpinas, reconoció a Urbano, quien, como recompensa, aprobó la creación de una facultad teológica en la universidad de Viena (1384). El emperador Carlos IV († 29 de noviembre de 1378) y la mayor parte de los restantes territorios alemanes, Hungría, él norte y el este de Europa, el norte y el centro de Italia, así como Inglaterra, mantuvieron la obediencia a Roma.

Si ya en épocas anteriores el traslado de la residencia pontificia a Aviñón se había traducido en un incremento de la presión fiscal sobre la cristiandad, ahora fue todavía peor. Había que mantener dos aparatos curiales simultáneamente. La caza de prebendas y el socavamiento de la disciplina mediante numerosas dispensas fueron, entre otras cosas, la devastadora consecuencia.

Dos días antes de la elección realizada en Fondi, Urbano VI se había creado un nuevo colegio cardenalicio. De los 25 nuevos nombramientos, tres no aceptaron, *y* dos se pasaron posteriormente a Clemente VII. Seis de

los creados entonces concibieron posteriormente el plan para apresar a su enfermizante testarudo papa y ponerlo bajo tutela (1386). Cuando el papa descubrió esta conjura hizo ejecutar a cinco de ellos. Ambos papas fallecieron en fechas relativamente próximas (Urbano VI el 15 de octubre de 1389 y Clemente VII el 16 de septiembre de 1394). También entonces pensó el pueblo que los cardenales elegirían al otro «pretendiente», pero se equivocaron. En Roma vinieron a continuación Bonifacio IX (1389-1404), que trató de conseguir dinero mediante la concesión de muchas indulgencias, e Inocencio VII (1404-1406), así como Gregorio XII. En Aviñón, fue el sucesor en 1394 Benedicto XIII, aquel Pedro de Luna, español, al que hemos mencionado ya anteriormente como elector del papa en 1378.

§57

La solución mediante el concilio de Constanza

Muchos seguidores de uno y de otro bando pensaron entonces que el concilio general, que debería estar sobre el papa, era el único medio para eliminar el cisma. Así, Gregorio XII y Benedicto XIII se vieron sometidos a presión moral. Convinieron un encuentro para el día de san Miguel de 1407 en Savona, en la costa de Liguria. Benedicto XIII se presentó a tiempo, mas Gregorio XII se mostró indeciso bajo la presión de sus parientes. Pero cuando, en contra de las promesas hechas en su elección, nombró cuatro nuevos cardenales, entre ellos dos familiares suyos, sus cardenales se irritaron de tal manera que todos ellos terminaron por separarse de él, uno tras otro. Ocho se dirigieron a Livorno. Allí se encontraron con diez cardenales de la obediencia de Benedicto XIII, del que entre tanto se había distanciado también Francia. El papa Luna trasladó entonces su residencia a Perpiñán, que entonces pertenecía a Aragón. La situación se complicó aún más cuando los príncipes alemanes depusieron al rey Venceslao, apasionado por la caza y entregado a la bebida, y eligieron en su lugar a Ruperto del Palatinado (1400). En tiempos del rey de Bohemia había tenido lugar el martirio del vicario general de Praga Juan de Nepomuceno, el cual, a causa de una discusión sobre derechos eclesiásticos, fue maltratado físicamente por orden del rey y arrojado al río Moldavia.

En aquella situación, al parecer desesperada, Conrado de Gelnhausen sostuvo la teoría conciliarista en la Sorbona. Enrique Heimbuche de Langenstein, que también había sido profesor en París, llevó esta concepción a la Universidad de Viena, fundada recientemente. Se distinguió de manera especial en la difusión de esta teoría el confesor de Carlos VI (1380-1422) de Francia, Pedro de Ailly; también Juan Gerlier, más co-

nocido por el nombre de su lugar de origen, Gerson (al noreste de Reims). Por fin, había llegado el momento de traducir la idea conciliarista a la práctica.

Los cardenales que se habían distanciado de ambas obediencias convocaron para el 25 de marzo de 1409 un concilio general en Pisa, e invitaron también a ambos «pretendientes». Pero éstos estuvieron por una vez de acuerdo en un mismo punto: en el rechazo del concilio convocado por los cardenales. Cada uno de los «pretendientes» organizó independientemente asambleas eclesiásticas: Gregorio en Cividale (Udine), y Benedicto en Perpiñán. Asistieron muy pocos participantes, y además resultaron completamente ineficaces para sus respectivos papas. En consecuencia, Gregorio se dirigió (disfrazado) de Cividale a Gaeta, en Nápoles, bajo la protección de Ladislao, rey de aquel territorio.

En cambio, pudo abrirse puntualmente el concilio de Pisa. Un tercio de los asistentes eran franceses. También hicieron acto de presencia numerosos alemanes. Significativamente, permanecieron lejos los representantes de la península Ibérica, así como los del reino de Nápoles. Estuvieron presentes 24 cardenales, 90 obispos, 80 abades, procuradores de 100 obispos y unos 200 abades y representantes de universidades, así como de las grandes órdenes, y numerosos doctores. En el transcurso del concilio se leyeron 37 artículos de acusación contra ambos papas, y se interrogó a 62 testigos. Al no acudir a la cita los "teatralmente llamados «pretendientes», fueron excluidos de la Iglesia y depuestos en la decimoquinta sesión, el 5 de junio, como cismáticos notorios, herejes larvados y perjuros. Casi cinco semanas después se elegía por unanimidad al hasta entonces arzobispo de Milán, oriundo de Creta, Pedro Philargi (Alejandro V). Tras su coronación el 7 de julio, el concilio terminó en seguida, sin que se hubiera llevado a la práctica la tan altisonantemente prometida reforma. De la «loca» dualidad se había pasado a la «maldita» trinidad. Gregorio se había quedado sólo con el apoyo del reino de Nápoles y de la región de Rímini. Benedicto contaba con el apoyo de los países de la península Ibérica y de Escocia. Alejandro V (1409-1410) fijó su residencia provisionalmente en Bolonia, pero murió antes de que se cumpliera el primer aniversario de su elección (3 de mayo de 1410).

Entonces pasó la sucesión al que había manejado hasta entonces los hilos de la obediencia pisana, Baldassare Cossa. Lo eligieron sus colegas de cardenalato y tomó el nombre de Juan XXIII. Era un hombre con dotes de mando. De sus antepasados, que habían practicado la piratería marítima desde Ischia, había heredado él la tendencia a actividades violentas y la codicia. Por consiguiente, no se podía esperar de él una reforma de la Iglesia. Sin embargo, el rey Ladislao retiró su apoyo al papa Gregorio, que había huido a Rímini, y Juan pudo fijar definitivamente su residencia en

Roma, donde convocó el concilio prometido ya en Pisa. La escasa participación a esta convocatoria privó a esta asamblea del éxito apetecido.

En Alemania, tras la muerte repentina de Ruperto del Palatinado (18 de mayo de 1410), fue elegido finalmente Segismundo, rey de Hungría. Hacia este inteligente y entusiasta hijo de Carlos IV apuntaban ahora las esperanzas de la cristiandad. Entre tanto, Juan se había enemistado con Ladislao de Nápoles, que lo expulsó de Roma. En consecuencia, no le quedaba más alternativa que la de admitir el plan de un concilio, idea acariciada por Segismundo, y prometer que convocaría el concilio para la fiesta de Todos los santos del año 1414 en Constanza.

La convocatoria realizada por el papa que disponía de una mayor obediencia, la conformidad con el rey alemán y la situación geográfica del lugar de celebración del concilio fueron otras tantas circunstancias que favorecieron la presencia más numerosa de participantes. De hecho, el número de los asistentes fue unas diez veces superior al de Pisa. Estuvieron presentes Juan XXIII, así como representantes de los otros dos papas, 29 cardenales, unos 300 obispos y más de 100 doctores, por lo que el número total de eclesiásticos participantes se aproximó a)a cifra de 700. También asistieron numerosos príncipes y enviados. Entre todos ellos destacaba la presencia del rey Segismundo. Con el fin de neutralizar el peso de los italianos presentes, mucho más numerosos que los representantes de cualquier otro país, se decidió hacer las votaciones por nacionalidades. Fueron reconocidas como tales la alemana (incluyendo a los polacos, los checos, los húngaros, los dálmatas, los croatas y los escandinavos), la italiana, la inglesa (incluyendo a los escoceses), la francesa, y, desde finales del 1416, también la española.

A la asamblea eclesiástica se asignaron especialmente tres cometidos: *causa unionis, causa reformationis* y *causa fidei.* Cuando Juan abrió solemnemente el concilio el 5 de noviembre de 1414 soñaba con ser reconocido por todos como el único papa. Y prometió a bombo y platillo que, en interés de la unión, estaba dispuesto, incluso, a dimitir. Segismundo o tomó demasiado en serio estas palabras, y mandó que las puertas de la udad de Constanza estuvieran siempre vigiladas fuertemente. No obstante, Juan tuvo habilidad para escapar de Constanza disfrazado de mozo de cuadra, en un caballo corriente, y con el rostro cubierto. Ocho cardenales le siguieron, entre ellos Oddo Colonna.

El rey Segismundo logró, sin embargo, que prosiguiera la asamblea eclesiástica. El papa en fuga invitó a sus partidarios a seguirle hacia Schaffhausen. Puesto que la irritación de los padres conciliares apenas si conocía fronteras, se publicó el 6 de abril del 1415 el famoso decreto conciliar *Haec sancta,* en el que se afirmaba expresamente que el concilio general reunido en el Espíritu Santo estaba sobre el papa. Juan fue alcanzado en Breisach del Rin, y obligado a dimitir. Siguiendo una táctica

ya vieja, Juan dijo que daría en seguida una respuesta. Como ésta no llegaba, fue apresado y, finalmente, reconducido a Radolfzell, junto al lago de Constanza. A toda prisa se reunieron 70 puntos de acusación contra él, en los que se le inculpaba, entre otras cosas, de su forma de vida, de haber envenenado a su predecesor Alejandro, de simonía y de avaricia. El proceso terminó con su deposición por haber favorecido el cisma mediante huida vergonzosa, por su notoria simonía y por llevar una conducta absolutamente vergonzante. Fue confinado en el castillo Gottlieben y posteriormente trasladado a Heidelberg y Mannheim, donde compró su rescate mediante una fuerte suma de dinero. Murió como cardenal el 22 de noviembre de 1419, en Florencia (se puede contemplar su bello sepulcro en el bautisterio de esa ciudad).

Poco después de la deposición de Juan se produjo la dimisión del ya nonagenario Gregorio XII, de la obediencia romana, tras haberse convocado de nuevo, esta vez en su nombre, la asamblea eclesiástica. Murió el 18 de octubre del 1417.

En el tiempo que va desde la «nueva convocatoria» del concilio hasta la dimisión de Gregorio se produjo la condena de Juan Hus, de la que hablaremos en otro lugar.

Ahora sólo quedaba por resolver el caso de Benedicto XIII. Segismundo se encontró con él en Narbona. Benedicto XIII se negó rotundamente a dimitir, pues afirmaba que su elección había sido completamente conforme a derecho. Se mostró, sin embargo, dispuesto —ya que era el único cardenal superviviente del tiempo de Gregorio XI— a elegir un nuevo papa, que no podría ser él mismo. Pero el rey no quiso aventurarse por ese camino, y consiguió ponerse de acuerdo con los reyes de la península Ibérica. Todos ellos suscribieron un acuerdo por el que se admitió en el concilio, como quinta nación, a los representantes de esta obediencia. Benedicto huyó entonces a la fortaleza templaría de Peníscola (entre Barcelona y Castellón). Se le permitió que hiciera de papa, hasta el final de sus días, en esta «salvadora arca de Noé», para sus 2000 seguidores. Previamente, el concilio de Constanza le había depuesto por perjurio, cisma y herejía. Sirvieron de base para la acusación 90 puntos de inculpación. La deposición tuvo lugar el 26 de julio del 1417.

De esta manera, quedaba expedito el camino para una nueva elección. Dado que los representantes de las nacionalidades alemana e inglesa deseaban que se procediera a la elección tras la reforma de la Iglesia, se votaron los cinco decretos sobre la reforma que ya estaban preparados (9 de octubre de 1417). El principal de todos ellos es el que comenzaba con el término *Frequens:* en el futuro había que celebrar frecuentes asambleas de la Iglesia (la próxima dentro de cinco años, la siguiente a los siete y, posteriormente, cada diez años).

Para la nueva elección se dictaron normas que pretendían asegurar el reconocimiento más amplio posible del elegido. Los cardenales constituían un cuerpo de votación al que se sumarían seis representantes por cada una de las cinco nacionalidades admitidas en el concilio. Sólo si dos tercios de cada nacionalidad conciliar o del colegio cardenalicio daban los votos a un candidato sería considerado éste como legítimamente elegido. De hecho, el 11 de noviembre se produjo la elección de Oddo Colonna, quien tomó el nombre del santo del día y se llamó Martín V (1417-1431). El nuevo papa recogió lo antes posible la preocupación del concilio por la reforma. Al hilo de la recíproca competencia de los dos o tres papas, se habían concedido toda una serie de exenciones; por ejemplo, el obispado de Passau había sido desvinculado de la sede metropolitana de Salzburgo. Se revocaron uniones de puestos eclesiásticos, dispensas y privilegios. Además, se reactualizaron las leyes sobre la tonsura y el traje clerical. Y se dieron a conocer los concordatos con las nacionalidades alemana, inglesa y con las otras tres románicas. De hecho estos concordatos tuvieron una vigencia muy breve, por lo que sus efectos apenas fueron perceptibles.

No se llegó a conseguir una renovación profunda y duradera. Se había exigido, por ejemplo, que en el futuro debería elegir al papa, alternando con los cardenales, otro cuerpo elector que el concilio determinaría; se pidió que el papa no proviniera siempre de la misma nación (nunca en dos ocasiones sucesivas); si como exigían algunos, no se disolvía el colegio cardenalicio, debería componerse al menos de diversas naciones, y ninguna de éstas podría tener una mayoría de dos tercios en él. El número de cardenales debería oscilar entre 18 y 24, y jamás debería sobrepasar el número de 30.

En la tercera causa, la *causa fidei,* se encuadraba el tratamiento del reformador Juan Hus, de Bohemia. Era un profesor seguro de sí mismo, casi fanático, pero *gozaba* de prestigio. En dos ocasiones había llegado a ser incluso rector de la Universidad de Praga, fundada en tiempos de Carlos IV. Sus sermones tocaban heridas abiertas de la vida eclesial de entonces, por lo que tenían amplia resonancia. Se declaraba partidario del matrimonio de los sacerdotes, porque, de esa manera, se evitarían muchos escándalos, y exigía una liturgia nacional. Prefería la predicación a los sacramentos, pero hacía depender la eficacia salvífica de aquélla del estado de gracia del predicador. La exigencia del cáliz de los laicos (comunión bajo las dos especies), caído en desuso desde el siglo XIII, fue formulada por el correligionario de Hus Jacobo de Mies (llamado *Jacobellus),* que creó así el símbolo litúrgico-sacramental del husitismo y, posteriormente, de la reforma. Cuando Juan XXIII presentó su lucha contra el rey Ladislao de Nápoles como cruzada, concedió las correspondientes indulgencias y dictó las recaudaciones, Hus tomó postura públicamente contra esta mofa de la idea de la cruzada. Como consecuencia de esta toma de postura se

produjeron tumultos y la quema pública de la bula pontificia. Juan XXIII respondió decretando la excomunión eclesiástica sobre Hus. Éste apeló a un concilio general y al juez supremo Jesucristo. Segismundo quiso que se tratara en el concilio de Constanza la causa Hus. Y dio a éste un salvoconducto, que era lo que llamamos actualmente un pasaporte. A pesar de haber sido ya excomulgado, Hus dijo misa públicamente en Constanza y predicó, por lo que fue encerrado en el castillo Gottlieben. Se le sugirió la conveniencia de retractarse, pero, al negarse rotundamente a adoptar tal postura, fue condenado el 6 de junio de 1415 como hereje recalcitrante, fue degradado y entregado al brazo secular. Murió con valentía, orando devotamente, en la hoguera.

Al finalizar nuestro informe sobre el concilio de Constanza podemos señalar que, de las tres tareas encomendadas al concilio, la *causa unionis* fue la que encontró una mejor solución. En conformidad con el decreto *Frequens,* Martín V declaró en la penúltima sesión de la asamblea eclesiástica que el próximo concilio tendría lugar en Pavía el año 1423. El 6 de abril de 1418 se clausuraba la asamblea eclesiástica con la declaración del papa en la que afirmaba su voluntad de que todas las decisiones «in materia fidei conciliariter» adoptadas entraran en vigor y fueran observadas sin falta. De seguro que él no incluía entre esas decisiones la referente a la superioridad del concilio, pues el 10 de mayo de 1418 declaró en un consistorio público que en modo alguno era lícito apelar contra el papa a un concilio.

§58

La no resuelta *causa reformationis*

La Iglesia volvió a tener desde Constanza un papa reconocido por todos, pero cayó en una grave crisis a causa de la incumplida necesidad de reforma. El reforzamiento de las Iglesias nacionales o territoriales, que concedía numerosos derechos sobre la Iglesia a los soberanos y a los príncipes, puso fin a la depredación practicada anteriormente por la curia, pero en modo alguno sirvió a los intereses de la reforma.

El nuevo papa salido del concilio, Martín V, inició ya en Constanza la reforma de la curia. En Roma se dedicó por completo a la restauración del Estado pontificio, del que será llamado «tercer fundador». El concilio de Pavía (1423-1424), que él mismo convocó de acuerdo con el decreto *Frequens,* contó con una escasa asistencia de participantes; fue trasladado a Siena y disuelto de nuevo, sin que consiguiera resultado alguno. El puro cumplimiento literal de la decisión de Constanza amenazaba también al concilio previsto para siete años más tarde en Basilea. Martín V llegó a convocarlo, pero falleció antes de que comenzara.

Eugenio IV (1431-1447) había sido obligado a introducir reformas mediante una capitulación electoral. El abandono de ésta introducía una praxis preocupante que perduró hasta bien entrado el siglo XVI: efectivamente, en el cónclave se estipulaban capitulaciones electorales, se juraban y, en parte, llegaban a ser confirmadas de nuevo por el papa elegido, pero no eran llevadas a la práctica. La finalidad de tales capitulaciones era asegurar los derechos de los cardenales y también la reforma, que seguía pidiendo insistentemente el colegio cardenalicio. Pero los papas temían la revitalización del conciliarismo, considerado por los canonistas y teólogos curiales como un mal supremo que se prestaba a convertirse en instrumento para objetivos políticos.

De ahí que el concilio de Basilea (1431-1449) tuviera en frente a un papa proclive al rechazo del concilio. El mismo año de 1431 cuando se había inaugurado ya el concilio en Basilea, Eugenio IV convocó una nueva asamblea en Bolonia. La resistencia que opusieron los cardenales y los príncipes en Basilea —a diferencia de la de Siena— obligó al papa a reconocer de nuevo el concilio. También la debilidad del papa —tuvo que abandonar Roma en una canoa por el Tíber, como consecuencia de una serie de levantamientos— y la continuación de las negociaciones con los husitas —un medio acuerdo en los artículos de Praga— robustecieron a Basilea. Los prelados representaban una parte mínima de los participantes en el concilio, que eran en su mayoría doctores y procuradores (representantes de personas y corporaciones con derecho a participar en el concilio). Cuatro comisiones para las materias más importantes, compuestas por delegados procedentes de todas las naciones, debían superar la contraposición de las naciones. Se fijaron como objetivos principales del concilio: la preocupación por la fe cristiana, la paz en la cristiandad, y la reforma de la Iglesia. La tercera tarea era la más importante. Los decretos de reforma de los primeros años representan el principal logro de Basilea. En ellos se exigía la elección de los obispos, se frenaba la provisión pontificia de los oficios y el despotismo financiero de la curia, se ponía coto a los procesos romanos, y se regulaba la elección del papa y del colegio cardenalicio. Objetivamente correctos, los decretos en cuestión habrían necesitado la aprobación papal para convertirse en realidad.

Sin embargo, la casi inminente unión con los griegos o el lugar de la celebración del concilio ocasionaron nuevos conflictos con el papa. Cuando la mayoría del concilio de Basilea tomó partido a favor de Basilea, Aviñón u otra ciudad de Saboya, y la minoría se inclinó por una ciudad italiana, el papa Eugenio confirmó la decisión de la minoría y trasladó el concilio a Ferrara (1437). Dado que los griegos, a los que ambas partes querían ganar para su causa, se decidieron por Ferrara, pero los partidarios de Basilea no cedieron, apoyados especialmente por Francia, que tenía intereses en el

disputado reino de Nápoles, tuvieron lugar simultáneamente dos concilios contrapuestos.

El concilio de la unión, convocado por el papa, se inauguró en Ferrara en 1438, pero fue trasladado posteriormente a Florencia por ventajas financieras. La gran disposición al compromiso demostrada por ambas partes permitió que se llegara a una unión sobre las penas purificatorias en el más allá, sobre el pan eucarístico (ácimo o no ácimo), sobre el *Filioque* y sobre el primado del papa. En formulaciones flexibles, se recogió el resultado en el decreto *Laetentur coeli* (1439). Esta unión artificial, a la que ambas partes llegaron por motivos políticos, suscitó rechazo en Oriente y se convirtió en algo completamente irrealizable posteriormente bajo la dominación turca. Los esfuerzos desplegados en este terreno por Eugenio IV consiguieron (hasta el año 1445) otras uniones similares con los armenios monofisitas *(Decreto para los armenios,* 1439) y con Iglesias orientales más pequeñas. Reforzado por estos éxitos, Eugenio IV pudo volver a Roma (1443) y trasladó entonces el concilio al Laterano. Nunca llegó a cerrarse. En modo alguno se podía hablar de la reforma pretendida por Basilea.

Los de Basilea citaron ante el tribunal conciliar a Eugenio IV para tratar la cuestión del traslado, pero ese recurso al tribunal se volvía contra ellos mismos, pues nadie quería un cisma. El emperador Segismundo y los príncipes alemanes buscaron la forma de anular la citación al papa para someterlo a un proceso judicial en el concilio, al tiempo que intentaban que se revocara el traslado del concilio. Eugenio estaba a punto de dar marcha atrás cuando murió inesperadamente el emperador y aquél se sintió desligado de las concesiones que había hecho al respecto. Por intereses en el disputado reino de Nápoles (muerte de la reina Juana II, 1435), Francia, que tenía el mayor número de participantes en el concilio y las mentes más brillantes, apoyaba al concilio de Basilea, e incluyó en la *Pragmática sanción de Bourges* (1438) importantes decretos conciliares como leyes del Estado (ahí está una de las principales raíces del galicanismo). También Aragón se alineó contra el papa a causa de Nápoles, y azuzó a los de Basilea para que actuaran con dureza. En el imperio alemán, los príncipes electores se declararon neutrales en la elección de Alberto II. La dieta de Maguncia, quebrantando la neutralidad, imitó el ejemplo francés y asumió decretos sobre la reforma emanados de Basilea (1438-1439).

Pero se produjo la ruptura cuando Basilea presentó como doctrina de fe la superioridad del concilio sobre el papa, depuso a Eugenio IV y eligió al duque de Saboya, viudo, con el nombre de Félix V (1439), convirtiéndolo en el hasta ahora último antipapa. Francia no apoyó en esto al concilio; Aragón llegó a un acuerdo con el papa (1443); el nuevo rey alemán Federico III (1440-1493) se aproximó a él (1445). Para ganarse la voluntad de los príncipes alemanes hubo que hacer promesas importantes

(1447): convocatoria de un tercer concilio, reconocimiento de la autoridad del concilio, eliminación de las quejas. Una declaración secreta realizada por Eugenio antes de su muerte declaró jurídicamente inválido todo aquello que fuera contra los derechos de la Sede Apostólica. El fracaso de la reforma conciliar se debió, sobre todo, al fracaso de este papa.

El concordato de Viena de 1448, firmado entre Nicolás V y Federico III y aceptado por los príncipes alemanes, seguía la línea del concordato de Constanza y las resoluciones de Basilea. Fundamentalmente, aseguraba la elección de los obispos, pero, simultáneamente, también los derechos pontificios a la provisión de oficios vacantes, así como ingresos provenientes de Alemania; estuvo vigente hasta 1803. Con ello se eliminaba la reforma, las quejas contra Roma mantenían toda su vigencia, así como las respectivas situaciones anómalas. Y lo poco que quedaba del concilio fue desechado por Federico III de la dieta de Basilea, y se trasladó a Lausana, donde se encontraba Félix V. Éste dimitió (1449). Acto seguido, Nicolás V fue elegido también por el resto del concilio, pues se había hecho creer que el papa (Nicolás V) sostenía el dogma de la superioridad del concilio. Con esto, el papado había triunfado sobre el «conciliarismo».

La profunda brecha producida a mediados del siglo XV por el fracaso de los esfuerzos para implantar la reforma puede considerarse como el final de la edad media, pues el reforzado papado mostraba con intensidad creciente nuevos rasgos, y se encaminaba, por una parte, a sus grandes logros durante el humanismo y el renacimiento y, por otro lado, hacia su bache más profundo desde el *saeculum obscurum.* Si nos fijamos en las repercusiones más amplias de la reforma, debemos mantener la habitual división de la historia de la Iglesia. Pero tendremos presente que importantes condicionamientos previos de la fractura producida en la fe y en la Iglesia habían nacido ya en el siglo anterior.

Señalemos, pues, que no se produjo reforma importante alguna tras el concilio de Basilea. La reforma en profundidad sólo podía provenir de un concilio. Pero, según la ciencia canónica medieval, el concilio dependía completamente del arbitrio del papa. Quedó la larga serie de exigencias conciliares y las apelaciones a un futuro concilio. Las respectivas normas de las capitulaciones electorales quedaron en papel mojado; el intento de Andreas Zamometič para reabrir el concilio de Basilea (1482) no se vio coronado por el éxito, y el quinto concilio de Letrán (1512-1517) no fue mucho más que la réplica pontificia al intento conciliar francés de Pisa (1511). Al final del mencionado concilio de Letrán, León X volvió a proclamar solemnemente la superioridad del papa sobre el concilio.

Esta victoria completa de un papado secularizado sobre el concilio, en el que las mejores fuerzas tenían puestas sus esperanzas, tuvo una consecuencia palpable hasta nuestros días: la reforma no llegó a producirse, y provocó la otra reforma, la de Lutero.

§59

Humanismo y renacimiento

El papado consiguió grandes logros en el terreno de la cultura. Después de Florencia, Roma se convirtió en el centro de la nueva cultura. Esta nació de la capacidad creadora, del afán de exhibición y del ansia de prestigio principesco. Dado que la cultura costó mucho y atrapó en su pasión a la totalidad de la Iglesia, cabe preguntar si los papas no actuaron con tal intensidad en este campo empujados, consciente o inconscientemente, por el afán de acallar el fracaso eclesiástico.

La nueva formación dio cabida a la crítica a la organización eclesiástica y de la teología de las postrimerías medievales, y llegó a producir una sacudida de la fe y de la moralidad. No se tuvo muy en cuenta esta problemática. El papado se convirtió, más bien, en la figura dirigente de este nuevo ambiente cultural. Por consiguiente, admitirá varias lecturas la significación de la nueva cultura para la religión y la Iglesia. Ya no será suficiente la división de los humanistas en «buenos» y «malos». La intensa investigación del humanismo, practicada por numerosas disciplinas en nuestro tiempo, suscita nuevas preguntas. Los paganismos de los humanistas son, preferentemente, demostraciones de una formación clásica. Junto a la burla y la censura de la codicia, de la falta de formación, de la falsedad y de la inmoralidad encontramos una religiosidad auténtica y brotes de un cristianismo renovado.

El humanismo tuvo bastantes consecuencias beneficiosas para la teología. El interés filológico tuvo como punto de mira la Biblia (especialmente, san Pablo) y los padres de la Iglesia. La Biblia en las lenguas originales permitió nuevos conocimientos. La historia de la Iglesia se enriqueció mediante la investigación de Lorenzo Valla sobre la «donación constantiniana». De ella se desprendió la exigencia de renunciar a la soberanía secular del papado.

En el campo de la filosofía se abandonó el aristotelismo para aproximarse al platonismo (Marsilio Ficino), o se quiso compendiar las tradiciones religiosas de todos los pueblos para ponerlas al servicio del cristianismo (Pico della Mirandola). Se percibe también (Nicolás de Cusa) la preocupación por la paz religiosa en la única religión, que sin embargo se manifiesta en ritos diferentes. Todo esto delata un sentimiento completamente nuevo frente a la vida, contrapuesto a la concepción medieval de la *miseria humanae conditionis,* un optimismo cognoscitivo de carácter no dogmático que en modo alguno se siente inclinado a preguntar por el magisterio eclesiástico o por autoridades doctrinales.

§60

El papado se abre a la cultura renacentista

El papado y la curia, más fuertes que determinadas asambleas eclesiásticas, habían vencido el conciliarismo. El reinstaurado Estado pontificio se iría transformando de feudal en Estado principesco. Políticamente constituía, con Venecia, Milán, Florencia y Nápoles, los predominantes *cinque principati,* cuyo equilibrio era importante para Italia. Las injerencias exteriores y las alianzas en continuo cambio exigían destreza política. Por eso, se criticó frecuentemente el nepotismo y los constantes cambios políticos. En el caso de una lucha, el papa disponía de un arma suplementaria: las censuras eclesiásticas, de las que, por ejemplo, el entredicho (prohibición de participar en el culto divino) repercutía hasta en la vida mercantil. Las elecciones papales trajeron sorpresas y nuevos ascensos. En ocasiones tuvieron bastante de crítica al predecesor. Puesto en tela de juicio esporádicamente, el Estado pontificio no constituía un problema eclesiástico universal o europeo, así como el universalismo medieval era algo que pertenecía al pasado y el papa se convirtió cada vez más en un príncipe italiano. Fundamentaciones teóricas del poder pontificio suministraron los dominicos y cardenales Juan de Torquemada (1450) y Tomás de Vio (Cayetano, 1511).

La menguada importancia política dificultó una *defensa* eficaz contra los turcos, de la que tanta necesidad tenía Occidente. El fracaso de los pueblos cristianos se debió en último término a los papas; Calixto III (1455-1458) y Pío II (1458-1464) pusieron todo su empeño en una empresa común de Occidente, pero habían pasado los tiempos de las cruzadas. Venecia consiguió un acuerdo especial con el sultán (1454), pero constituyó el más importante bastión de la cristiandad. La defensa inmediata recayó en los primeros afectados: los albanos, los húngaros y las regiones limítrofes de Austria. Cuando los turcos llegaron a ocupar en 1480 incluso Otranto, sólo la inesperada muerte del sultán Mohamed II evitó lo peor y marcó el comienzo de una fase más tranquila que duró hasta el siglo XVI. La victoria sobre los húngaros en Mohács puso en manos de los turcos, en 1526, la parte central de Hungría (junto al mando sobre el principado vasallo de Transilvania), lo que representó para las regiones limítrofes la amenaza permanente del islamismo hasta finales del siglo XVII.

Daño particularmente grave sufrió la actividad eclesiástica o su creciente descuido por los papas del renacimiento. La creciente actividad de la curia y la concomitante depredación financiera de la Iglesia universal produjeron en ocasiones también efectos beneficiosos. Así, el nepotismo podía reforzar la posición del papa en cuestión o fue posible colocar, junto

a individuos indignos, también a personas dignas en puestos de dirección (junto a los Borgia, por ejemplo, los Piccolomini).

La incorporación de beneficios en los monasterios y fundaciones (en algunas de éstas constituyeron la principal base de sustentación) se convirtió en una fuente de conflictos, pero también resultó útil para instituciones tales como universidades y hospitales. El estilo de gobierno y el boato emparejaban a los papas con otros príncipes, especialmente italianos, pero los costos alcanzaban proporciones desorbitantes y constituían una pesada carga para la Iglesia universal. Otro tanto cabe decir de las fastuosas obras culturales cuyos testimonios atraen a Roma, hasta nuestros días, a ingentes masas de visitantes.

La natural crítica de las condiciones vigentes en la Roma de entonces nació, sobre todo, allí donde no existía ninguna protección eclesiástica de tipo contractual, nacional o territorial contra la depredación, especialmente en Alemania. Los *Gravamina nationis Germanicae* fueron recopilados por primera vez en 1456 bajo la dirección del arzobispo de Maguncia, pero esto se repitió en numerosas ocasiones hasta los tiempos de la reforma. En general, la crítica procedió frecuentemente también de partidarios de la reforma preocupados por la Iglesia, y de miembros de la jerarquía eclesiástica, e incluso del colegio cardenalicio (capitulaciones electorales).

Por consiguiente, las muchas veces lamentadas «anomalías» de la curia tenían muchas raíces, que nacían sobre todo del sistema de dirección de la Iglesia. El desprecio que algunos papas, cardenales y curiales de todos los escalones demostraron a finales de la edad media respecto de los mandamientos morales fue en aumento y llegó a crear un amplio convencimiento de una decadencia general que provocaba la cólera de Dios. En el marco grandioso de la cultura renacentista, las carencias fueron tan grandes y profundas que nada pudieron hacer contra ellas los intentos reformadores de algunos papas o de grupos que luchaban por la reforma. Sólo un nuevo concilio, el de Trento, arrancó de la mundanización al papado «salvado» del conciliarismo en el siglo XV.

De los papas del siglo XV se considera a Nicolás V (1447-1455) como el primer papa renacentista. Comienza la remodelación de Roma; la ciudad se convierte en el centro del humanismo. Nicolás V consiguió grandes logros, sobre todo, en lo que se refiere a la Biblioteca Vaticana, para la que reclutó en todos los países copistas que reunieron los tesoros de la formación patrística y clásica. Tras la superación del cisma, Roma vio la coronación imperial de Federico III, la última de las realizadas por un papa en Roma (1452). Para el equilibrio de los Estados italianos y para la seguridad de la península frente a la inseguridad exterior fue fundamental el tratado de Lodi (1454), concluido tras largos esfuerzos, también del papa, al que, tras algunas dudas, terminó por unirse Nicolás V como protector (1455). El trabajo de la reforma fue puesto en marcha

principalmente por los legados enviados a diversos países después del año jubilar del 1450 (Nicolás de Cusa en Alemania).

Con el catalán Alfonso Borja, de *77* años, como Calixto III, entra en la escena de la historia del papado la familia Borgia (en grafía italiana). Dominó el pontificado la defensa contra los turcos (caída de Constantinopla, 1453). Los húngaros, dirigidos por Juan Hunyadis y con el decidido apoyo pontificio (cardenal legado Juan Carvajal, predicador san Juan de Capistrano, de los franciscanos observantes, bula contra los turcos de la que proviene el toque del *Angelus* al mediodía), consiguieron en 1456 el levantamiento del sitio de Belgrado. La presencia de una escuadra pontificia, mandada por el cardenal Lodovico Trevisan, en el Egeo fue posible gracias a un gran sacrificio personal del papa. Sus esfuerzos por organizar una cruzada chocaron con la indiferencia o el rechazo de los Estados. Nápoles parecía convertirse en víctima del nepotismo pontificio. Por ese camino recibieron Rodrigo, el futuro papa Alejandro VI, y otro sobrino la púrpura cardenalicia. En aras del mismo interés recibieron castillos del Estado pontificio capitanes catalanes. De ahí que, a la muerte de Calixto III, explotara la ira popular contra sus connacionales.

El ascenso del sienense Eneas Silvio Piccolomini, uno de los humanistas más importantes, que sirvió al concilio de Basilea, a Félix V, al emperador Federico III, le reportó diversos obispados y otras prebendas, y finalmente la púrpura cardenalicia (1456). Éste eligió el nombre de Pío II (1458-1464) como recuerdo del «pius Aeneas» de Virgilio. Junto a múltiples intereses intelectuales (composición literaria, geografía, historiografía, política, filología), configuraron también este pontificado auténticos esfuerzos para organizar la defensa contra el turco. En el congreso de príncipes en Mantua (1459), que el papa convocó y abrió personalmente con una deslumbrante pieza oratoria en latín, no se presentó príncipe alguno en persona, y muy pocos de ellos llegaron a estar representados. Matías Corvino, rey de Hungría (1458-1490), también entusiasta humanista, así como el príncipe albanés Jorge Castriota (al que los turcos llamaban «Scanderbeg» es decir, príncipe Alejandro) tenían que sostener por entonces una dura lucha en las fronteras. En 1463, el papa quiso ponerse personalmente a la cabeza de las tropas, pero sólo tuvo tiempo para ver en Ancona la flota enviada por Venecia antes de concluir su repleta vida sirviendo literalmente hasta la muerte a la defensa contra los turcos. Señalemos un interesante intento simultáneo: el de ganar al sultán para el cristianismo mediante un detallado escrito apologético, que tal vez nunca llegó a ser enviado.

Políticamente meritoria e importante es la «solución italiana» de la cuestión napolitana: reconocimiento de Ferrante, el hijo natural de Alfonso V de Aragón, y matrimonio de un sobrino del papa con una hija natural del nuevo rey. Esto contribuyó positivamente al equilibrio italiano, pero suscitó

la enemistad francesa. El nuevo rey de Francia Luis XI abolió en 1461 la *Pragmática sanción de Bourges* de acuerdo con una promesa más antigua, consiguió para sí y para sus sucesores el título de «rey cristianísimo» y puso de nuevo en vigor normas absolutamente indeseables para el papado.

Una comisión trabajó en la reforma de la curia, pero jamás llegó a publicarse la proyectada bula al respecto. La concepción que Pío II tenía de la reforma estaba profundamente marcada por el concilio de Basilea. Tras el fracaso de Mantua prohibió que se apelara al concilio contra el papa (1460); y cuando le recordaron su antiguo pasado conciliarista, publicó la bula de retractación *In minoribus agentes* (1463), con la invitación: «Aeneam reiicite, Pium recipite.»

El veneciano Pablo II (1464-1471) fue menos un hombre de espíritu que de voluntad, amante del boato, autoritario y desconfiado. Sus normas para la administración y suministro de la ciudad de Roma fueron atinadas. Pero fracasó en su intento de reducir la cuna: el colegio de aproximadamente 70 «abreviadores» había sido instituido en tiempos de Pío II con puestos que se podían comprar, y favoreció a muchos humanistas. Pablo II lo abolió inmediatamente y mandó encarcelar en el Castillo de Santángelo al portavoz Bartolomé Platina, e hizo que lo sometieran a suplicio. Platina se vengó literariamente en la obra *Vitae pontificum,* impresa en 1479, con una descripción nada amistosa del pontífice. El sucesor volvió a implantar el colegio de los abreviadores, que perduró hasta la reforma de la curia practicada por Pío X. La Academia Romana, fundada por Pomponio Leto hacia el año 1460, fue disuelta a causa de su mentalidad pagana y bajo sospechas de conjura. Corrían por entonces malos vientos para los dirigentes de la cultura. El deseado concilio para la reforma parecía más lejano que nunca. El emperador Federico III se mostró partidario del concilio en su visita (1468), y sugirió Constanza como lugar de su celebración. A la resistencia de la curia a una *reformado in capite* se sumó, como ulterior impedimento, la forma de ser del papa. El Estado pontificio dejó de estar vinculado a Milán y a Nápoles para unirse a Venecia y Florencia. Valorándose en exceso, el papa ordenó la paz en la confusión que se creó tras la muerte del duque de Milán (1466). Tampoco tuvo éxito la forma de proceder contra el rey de Bohemia Jorge Podiebrad (excomunión, deposición y cruzada).

§61

Los papas de la edad de oro del renacimiento

Los papas que van desde Sixto IV hasta León X llevaron el renacimiento romano a su máximo esplendor, pero para la Iglesia significaron uno de los puntos más bajos de su historia. Lo mundano

invadía hasta los últimos rincones, y apenas se mencionaba ya en serio la reforma.

El antiguo ministro general de los franciscanos Francesco della Rovere, elegido papa con el nombre de Sixto IV (1471-1484), hizo méritos en el terreno de las artes y de las ciencias (Ponte Sisto, Cancillería, Capilla Sixtina, Biblioteca y Archivo Vaticanos), fue considerado un destacado teólogo y predicador, pero no se pareció al fundador de su orden absolutamente en nada. Su pontificado se caracterizó por un nepotismo desconocido hasta entonces. Sus sobrinos Giuliano (posteriormente Julio II) y el franciscano Pietro Riario recibieron la púrpura cardenalicia; a este último, muerto prematuramente, le sustituyó Girolamo Riario, que en su intento de conseguir un gran principado había implicado al papa, y le había llevado a la confrontación con los Estados italianos, y también estuvo envuelto en la conjura de los Pazzi en Florencia (1478) contra los Medici. Casado con una hija natural del duque de Milán, obtuvo del papa terrenos en la Romana. Para conseguir Ferrara, hizo que estallara una guerra que en 1482 amenazó con implicar a toda Italia, pero que no aportó éxito alguno. Se perfilaban ya aquí las maneras de actuar de los Borgia. Los llamamientos a la cruzada no tuvieron eco alguno (1471). La flota, reunida a tan alto precio, consiguió éxitos de poca monta en las costas de Asia Menor. Los turcos ocuparon en 1480 Otranto.

Puesto que el papa, en contra de las capitulaciones electorales, no quería ni oír hablar de un concilio, el arzobispo titular Andreas Zamometič intentó (1482) reabrir el concilio de Basilea, pero terminó sus días en la mazmorra, tal vez suicidándose. Objetivo de su intentona habría sido la deposición del papa y la implantación de la reforma mediante el concilio. El nepotismo, la política en favor de la familia, las guerras, las artes y el tren de vida de la corte costaban mucho y era preciso encontrar nuevas fuentes de dinero. En consecuencia, predominaron la venta de oficios, lucrativas concesiones de indulgencias y otras prácticas poco trasparentes. El que muchas de estas cosas se hicieran para servir al arte y a la ciencia no hacía desaparecer los reparos que ellas suscitaban o debían suscitar. Sixto IV es especialmente responsable de la desviación de la corte pontificia hacia el nepotismo y el espíritu mundano.

El irrelevante pontificado del genovés Giovanni Battista Cibó, con el nombre de Inocencio VIII (1484-1492), ocasionó dificultades políticas; especialmente con Nápoles. Dos hijos que el papa había tenido antes de ser ordenado de sacerdote se casaron, de acuerdo con la costumbre de los príncipes del renacimiento, con miembros de familias poderosas: Franceschetto, con la hija de Lorenzo de Medici, de Florencia. Como agradecimiento, el hijo de Lorenzo, el futuro León X, fue elevado al cardenalato a la edad de 13 años. La boda con gran pompa se celebró en el Vaticano. El hombre poderoso tras la política generalmente ramplona era

Giuliano della Rovere. Un punto particularmente oscuro de la actividad eclesiástica es la bula sobre las brujas del año 1484, sobre la que se basa el *Martillo de las brujas,* una especie de manual de toda la brujería. Algo absolutamente notable en la corte fue el príncipe turco Dchem. En las disputas por el trono tras la muerte de Mohamed II, buscó refugio entre los Caballeros de San Juan en Rodas, y estuvo bajo la custodia pontificia. Esto era bueno para el sultán, quien en compensación pagó una cantidad anual de dinero hasta la muerte del rival (1495) y no molestó a Italia.

Tras este débil pontificado, el sobrino de Calixto III, Rodrigo Borgia, con el nombre de Alejandro VI (1492-1503) trató de empalmar, conscientemente de sí mismo, con Alejandro Magno. Su falta de moral no molestó ni a sí mismo ni a quienes le eligieron. De su relación adulterina con Vannozza de Cattaneis nacieron cuatro hijos reconocidos, que fueron tratados principescamente por el papa: Juan, como duque de Benevento (asesinado en 1497; las sospechas recayeron en su hermano César); Joffré (muerto en 1517), como príncipe de Esquilache; Lucrecia (muerta en 1519, casada en terceras nupcias con el duque de Ferrara); César, considerado como el prototipo del *Príncipe* de Macchiavelo, el más siniestro de todos, fue primero cardenal (sólo recibió el subdiaconado); y posteriormente, por matrimonio, duque de Valentinois. El padre le entregó la Romana, y él trató de hacerse con un reino, mediante la violencia y la astucia. Parecía preparar la secularización del Estado pontificio cuando la inesperada muerte del papa hizo que se derrumbara el poder de los Borgia.

La política servía principalmente a la familia, pero a largo plazo también al Estado pontificio, en el sentido de una centralización necesaria. Cuando el rey francés Carlos VIII (1494-1495) avanzó con sus tropas sobre Italia, Alejandro VI no accedió a investirlo con el *regnum* del sur de Italia, y la Liga Santa logró la retirada de los franceses. Tiene importancia para la historia universal la línea de demarcación entre los territorios españoles y los portugueses situados al oeste de las Azores, demarcación sobre la que se publicaron cuatro bulas en 1493. Se trataba de actos de investidura en favor de Castilla como continuación de anteriores acuerdos, con una confirmación mediante la intervención del papa.

La actividad eclesiástica era impresionante en sus apariencias; la liturgia consiguió un brillo sin par mediante la impresionante pompa y boato papales. Pero rara vez pensaba éste en la conversión o en las tareas de reforma. Y cuando pensaba, lo hacía durante brevísimo tiempo. Se elaboró una bula de reforma, pero jamás fue publicada.

Cuando el papa murió inesperadamente de fuertes fiebres, los cardenales consiguieron que César Borgia abandonara la ciudad, a fin de asegurar la libre elección del papa. Una vez más estalló la cólera general contra los Borgia.

En otro tiempo se creyó a pies juntillas las noticias escandalosas transmitidas por el maestro pontificio de ceremonias Burchardo de Estrasburgo, y se las tuvo en cuenta para valorar la singular personalidad a la que nos hemos referido. Pero incluso lo que puede ser sometido a un examen riguroso permite ver una chocante falta de conciencia, de abuso del oficio, de simonía e inmoralidad. Las rehabilitaciones que se han intentado hasta nuestros días no han concitado un reconocimiento general.

El sobrino de Pío II, elegido en 1503 cuando estaba ya gravemente enfermo, gobernó sólo 26 días. A pesar de que también Pío III (1503) fue elegido de forma simoníaca, fue considerado como digno y favorable a la reforma. En el segundo cónclave del año fue elegido el mayor adversario de Alejandro VI y sobrino de Sixto IV, Giuliano della Rovere. El haber sido elegido de forma simoníaca, no impidió a Julio II (1503-1513) declarar inválidas las elecciones simoníacas de un papa. Con el nombre que tomó al subir a la cátedra de Pedro quiso establecer un lazo con C. Julio César. Julio II sirvió a la Iglesia y al Estado de la Iglesia menos como sacerdote que como soberano y guerrero. Arrancó Perusa y Bolonia de las manos de los señores locales; la Romana, se la quitó a Venecia, aprovechando hábilmente las posibilidades de alianza rápidamente cambiantes (Liga de Cambrai, 1508). Los pasos dados para expulsar a los extranjeros de Italia («Fuori i barbari») dio origen a graves conflictos con Francia, pero también a rivalidad con Maximiliano I, que pretendía la coronación imperial y la restauración de los derechos imperiales en Italia, e hizo planes en 1511, cuando el papa enfermó, para conseguir no sólo la dignidad imperial, sino también la papal, pensando especialmente en su política italiana y en la imperial. Francia, enemigo mucho más peligroso contra el que iba la Liga Santa sellada en 1511, renovó la *Pragmática Sanción de Bourges,* y dio pie a la convocatoria de un concilio en Pisa, que inicialmente fue apoyado también por el emperador Maximiliano. Julio II se decidió entonces por el quinto concilio de Letrán (1512-1517), basándose para ello en su capitulación electoral.

En esta asamblea se sopesaron algunas reformas, pero no fueron llevadas a la práctica. Con todo, una bula para la reforma, de 1513, suprimió algunos abusos. Con el desmoronamiento del concilio francés, también el del papa había cubierto propiamente su objetivo, pero no fue clausurado. Realizaba, tras los concilios para la reforma, de nuevo el tipo del concilio pontificio.

Personalmente, Julio II mantuvo en el fondo una concepción eclesial, se distanció de un nepotismo descarado y, al menos como papa, no cometió excesos morales. Su política matrimonial con dos hijas naturales creó vínculos con las importantes familias Colonna y Orsini, pero evitó grandes celebraciones nupciales. Son indiscutibles sus méritos en el campo de las artes, representados por nombres como Bramante, Miguel Ángel y Rafael.

Obras como el *Moisés* y la *Piedad* de Miguel Ángel recuerdan el apogeo del renacimiento romano. Para el gran proyecto de la reedificación de la basílica de San Pedro se predicó una indulgencia que daría pie para la aparición de Lutero en la escena de la historia.

La presentación que Pastor hace de Julio II como salvador del Estado pontificio ha sido objeto de discusión. En algún aspecto, la política familiar de los Borgia había hecho ya sus aportaciones. Que el Estado de la Iglesia se afianzó, siendo en ocasiones el primer poder de Italia y llegando a ejercer un papel protagonista en la política europea, indica la gran importancia de Julio II como soberano. En opinión de sus adversarios, el sobrenombre «il Terribile» significaba realmente el terror de la guerra. El título de un diálogo *Iulius exclusus (e coelis),* así como Lutero, que le llamó «Julio el Vampiro», muestran más bien la grandeza mundana de este papa.

En la entronización del nuevo papa decía una inscripción en forma de arco triunfal: «En otro tiempo reinó Venus (Alejandro VI), después Marte (Julio II), ahora Palas Atenea.» Las esperanzas de ese paganismo sólo se cumplieron en parte. Juan (Giovanni) de 37 años, con ricos feudos, hijo de Lorenzo el Magnífico, fue nombrado cardenal a la edad de 13 años en agradecimiento por el matrimonio del hijo de Inocencio VIII con una mujer de la familia de los Medici. Como degustador fino y renacentista cultivado, León X (1513-1521) siguió apoyando el desarrollo de la cultura renacentista. Sin embargo, su propio mecenazgo no fue creativo ni estuvo en consonancia con el de su familia. En el campo de las artes plásticas y de la música —él mismo la interpretaba y componía— el juicio del papa era más atinado. Nunca hubo bastante dinero para sus diversiones. El Estado cortesano floreció poderosamente, la exagerada atención al teatro y las cacerías que duraban semanas enteras con gran acompañamiento engullían mucho dinero. Por eso se aumentó el número de oficios a la venta, las indulgencias se convirtieron en gigantescas transacciones financieras, y creció así de forma peligrosa la desmoralización de la administración. A decir verdad, toda esta superficialidad no debe hacernos pasar por alto la constante atención de León a los pobres, ni su protección a los judíos.

León X unió una política pontificia y florentina con un fuerte nepotismo, que promovía incluso a indignos y tenía grandes objetivos: Parma, Piacenza, Módena, Reggio e incluso Nápoles. De carácter pacífico y proclive al equilibrio italiano, el papa debió conjugar los intereses de dos *principatus,* y mantenerlos a salvo de la lucha de las grandes potencias Francia y la España de los Habsburgo por Italia. Consiguió esto mediante oscilaciones, astucia y trato simultáneo con las partes enemigas, una política reticente y de doble lengua. Era especialmente peligrosa Francia, con su codicia por Milán y Nápoles. La incursión armada del rey Francisco I (1515) en Italia hizo que el papa renunciara a Parma y Piacenza; el rey francés por su parte tuvo que renunciar a la Pragmática sanción de Bourges.

Pero condujo sobre todo al concordato de 1516, que concedía al rey el derecho de nombramiento para todos los oficios eclesiásticos elevados, y a la Iglesia francesa numerosas competencias curiales. Costó hacerlo pasar en el consistorio, pero se convirtió en una base importante del galicanismo regio. A finales del pontificado se suscitó la cuestión de la sucesión en el imperio. Fracasaron los esfuerzos de León en contra de Carlos de España, de la casa de Habsburgo, y del rey francés, y a favor del príncipe elector de Sajonia. Finalmente, tuvo que avenirse con Carlos V. Gran revuelo provocó una conjura de cardenales que fue sofocada con encarcelamientos, tormentos y ejecución del cabecillla, el cardenal Alfonso Petrucci. No sirvió como excusa para conseguir dinero, sino que se trataba de una oposición seria.

En cualquier caso, León X jamás tuvo conciencia de la seriedad de su tarea. Difícilmente se podían esperar esfuerzos en favor de la reforma, aunque el escasamente concurrido concilio quinto de Letrán celebró sesiones hasta 1517 y elaboró una bula más bien teórica para la reforma. Ese mismo concilio definió la inmortalidad del alma del individuo y condenó la doctrina de la doble verdad. Resultaba denigrante que, al final del concilio, se condenara solemnemente una vez más el conciliarismo.

El papado del renacimiento perdura hasta mediados del siglo XVI, aunque Roma perdió mucho de su esplendor con el *sacco di Roma* de 1527. Coincidiendo con el concilio de Trento, a partir de Marcelo II (1555), apareció por fin un nuevo tipo de papa, marcado por la idea de la reforma eclesiástica.

IV

CONSTITUCIÓN Y GOBIERNO

Por Karl Amon

Las estructuras eclesiásticas de la edad media se diferencian notablemente de las conocidas en la edad antigua. El derecho germánico influyó en la Iglesia y produjo una múltiple dependencia, especialmente en lo referente a los bienes eclesiásticos y a la estructuración de los oficios. Sin embargo, a partir aproximadamente de finales del primer milenio, el pensamiento crecientemente crítico puso en tela de juicio, con trazos cada día más nítidos, esta simbiosis del poder espiritual y secular, y desmenuzó la resultante cultura de unidad, descomponiéndola en sus componentes entendidos como diferentes, y desarrolló el poder espiritual. Para provecho de éste se pidió a gritos la *libertas Ecclesiae.*

Se encontraba detrás de todo esto una nueva imagen de la Iglesia, marcada por el principio jerárquico, que el Pseudoisidoro, el movimiento reformista del siglo XI y, posteriormente, los canonistas aplicaron con una lógica implacable a todos los planos de la Iglesia, llegándose a la separación nítida entre el clero y los laicos. En consecuencia, las estructuras de la Iglesia se vieron abocadas a una remodelación centralizadora no sólo en el nivel más elevado (Iglesia universal, papado), sino en todos los ámbitos, aunque la realidad discrepaba frecuentemente de la teoría. Desde que la reforma de la Iglesia triunfó sobre los soberanos nada se opuso al gradual ordenamiento de la Iglesia en clave centralista; se trataba ya de ir aplicando de forma consecuente los principios jerárquicos.

Estos principios no se consideraron como algo nuevo, sino como queridos por Cristo mismo, y como la ordenación «recta» que había estado vigente en la Iglesia primitiva. Partiendo de estos presupuestos, se pudo aportar un impulso que restauró parcialmente el derecho antiguo, reforzó el elemento espiritual, superó dependencias mundanas e hizo del papado una fuerte guía espiritual para la Iglesia y para los pueblos occidentales, pero también desarrolló estructuras que se amparaban injustamente en la Iglesia antigua y trajeron una separación cada vez más profunda de la Iglesia oriental y de sus tradiciones. Así nacieron, principalmente, las divergencias actuales entre las Iglesias católica y ortodoxa.

§62

Un nuevo derecho eclesiástico

Los reformadores del siglo XI se toparon por doquier con un derecho acrecentado contra el que fácilmente se podían aducir normas antiguas. Desde el siglo VI hubo colecciones de derecho eclesiástico; en el siglo IX, el Pseudoisidoro se convirtió en un arsenal útil, y el movimiento reformador de los siglos XI y XII puso en marcha una nueva actividad de compilación. Antes que la teología, el derecho eclesiástico creó una especie de manual o suma en la *Concordia discordantium canonum* (Concordancia de los cánones discordantes), nacida hacia el 1140, que revisaba las colecciones anteriores, y se conoce por el título de *Decretum Gratiani,* por ser obra del camaldulense Graciano. Este *Decretum* recopilaba los documentos que cuadraban con la concepción de la reforma, elaboraba métodos para solucionar las muchas contradicciones existentes en las fuentes del derecho, y convirtió así el derecho eclesiástico en una ciencia. Al multiplicarse las decretales pontificias desde Alejandro III, se coleccionaba también las nuevas piezas. De ordinario, los papas seguían la costumbre de enviar sus decretales a Bolonia, donde los canonistas las comentaban. Nació así la influencia de la canonística sobre la legislación pontificia. También se preocuparon de la canonística, en tiempos posteriores, otras universidades (París, Oxford); las obras iban desde la simple glosa hasta las grandes sumas. Complementos del *Decretum Gratiani* son el *Liber extra* (decretales «fuera del *Decretum Gratiani»)* de Gregorio IX, el *Liber sextus* de Bonifacio VIII, las *Clementinas* (llevan ese nombre por su relación con Clemente V), las *Extravagantes* de Juan XXII, y las *Extravagantes comunes.* El *Corpus iuris canonici* así formado se convirtió en prototipo para otras codificaciones, y con ello en un importante factor de civilización. A diferencia de lo que le sucedía a la teología, el derecho eclesiástico se encontraba muy próximo a la vida real, pero carecía del apoyo de una teología aceptable. Su gran influencia creó aquella imagen de la Iglesia en la que ésta aparece preferentemente como institución jurídica.

§63

El papado

Según las concepciones de los reformadores eclesiásticos, la Iglesia romana es no sólo centro de la unidad, sino fuente y fundamento de toda la Iglesia, la cual proviene de Cristo, pero exclusivamente a través de Pedro y de sus sucesores, vértice de la estructura jerárquica de esa Iglesia. Como consecuencia de la subordinación del poder temporal al espiritual y de la colación de ambos a Pedro (teoría de las dos espadas según Lc 22,38: «Ellos dijeron: "Señor, aquí hay dos espadas." Él les dijo: "Basta."») encuentra su cima también en el papado toda soberanía secular. Mientras

que esta última pretensión, jamás reconocida de modo universal, se encontró con la barrera de los nuevos Estados nacionales y debió ser desmontada paulatinamente hasta el siglo XX, las excesivas pretensiones intraeclesiales lograron abrirse paso en gran medida. E hicieron depender toda reforma de la aprobación del papa, incluso cuando el papado se vio afectado en alto grado por anomalías eclesiásticas, como sucedió en la última fase de la edad media. Limitaciones de orden territorial trajeron consigo la organización nacional y regional de la Iglesia (que por su parte evidenciaba anomalías considerables), su propia debilidad (por ejemplo, cisma) y las contracorrientes intraeclesiales (por ejemplo, el llamado conciliarismo). Una reconsideración profunda se produjo sólo con ocasión de la amenaza radical que representaba la reforma del siglo XVI.

Importantes presupuestos de esta evolución había creado ya la edad antigua eclesial. Hacia el año 700 el papa era reconocido como la suprema instancia espiritual debido a la gran propiedad en bienes inmobiliarios de la Iglesia romana y a la debilidad del poder imperial de Bizancio en Italia, pero se le consideraba también como el factor político decisivo que llevó a cabo el acercamiento a los francos. Mediante el Estado pontificio, la participación en la elevación de Pipino a la dignidad de rey, y como protagonista en la coronación imperial, el papado consiguió aquella plenitud de poder y de honores que encontró su elocuente expresión en la «donación constantiniana», en el siglo VIII. La figura profética de Nicolás I pudo afirmar incluso frente a los soberanos el poder supremo espiritual en cuestiones religiosas y morales. Los principios contenidos en las recién nacidas decretales pseudoisidorianas hicieron jurídicamente posible el poderoso ascenso del papado en el siglo XI. La intervención de Enrique III, en el 1046, aunque disponiendo de papas, insufló nuevas energías espirituales que pertrecharon al papado para aquel programa que el *Dictatus papae* de Gregorio VII (1075) formuló para el ámbito espiritual y secular. Así, la canonística de la alta edad media y, tras ella, la teología pudieron presentar a la Iglesia como una monarquía pontificia universal y absoluta. Inocencio III la encarnó durante un instante histórico, incluso en la realidad eclesiástica y política.

Hasta el siglo VIII, el papa, igual que cualquier otro obispo, fue elegido por el clero y el pueblo, frecuentemente bajo decisivas medidas de presión del poder secular. Como consecuencia de una serie de tumultos, el año 769, el derecho de elección activo quedó reservado a los cardenales presbíteros y diáconos de Roma; el derecho de elección pasivo, al clero. Sin embargo, los grupos de poder romanos siguieron influyendo; el posterior derecho de cogestión del emperador llegó en algunos casos concretos hasta el nombramiento. Al hilo del movimiento de reforma, el decreto de Nicolás II sobre la elección del papa (1059) preveía la propuesta de los cardenales obispos (en paralelismo con el papel de los metropolitas

en la elección del obispo) y la elección por los cardenales presbíteros y diáconos. Al clero y al pueblo se le asignaba únicamente la subsiguiente aclamación (hasta hoy). Completamente distinta fue la reglamentación elaborada por el tercer concilio de Letrán (1179): mayoría de dos tercios de todos los votos de los cardenales. Esta disposición y el encierro en el cónclave, dispuesto por el segundo concilio de Lyón (1274) para evitar vacantes prolongadas, resumen, en lo esencial, la reglamentación vigente aún en nuestros días.

De las estructuras y cometidos del papado, al principio limitadas principalmente a la ciudad de Roma, se llegó así, en el siglo XI, a la central eclesiástico-universal. El primado, ejercido rara vez en tiempos anteriores (y en unión con sínodos), intervenía ahora constantemente en la vida de toda la Iglesia occidental. También la autoridad magisterial de la Iglesia romana, derivada por Gregorio VII de la Sagrada Escritura y presentada por él como libre de error e infalible, participó en este ascenso y alcanzó en Tomás de Aquino la configuración de infalibilidad pontificia. En cuanto al título, Gregorio VII reservó expresamente al obispo de Roma la denominación de «papa» que se aplicó de forma creciente, desde el siglo V. Inocencio III utilizó preferentemente el título de *vicarius Christi,* más pretencioso, en lugar de *vicarius Petri.* Inocencio IV se dio el título de *vicarius Dei. A* partir del siglo XIV aparece frecuentemente el titulo de *pontifex maximus* (originariamente pagano), aunque al principio no se utiliza como autodenominación. Como insignia papal más llamativa nació la tiara como versión del gorro frigio, un tocado blanco interpretado por la «donación constantiniana» todavía como sustituto de la corona rechazada. En la primera fase de la edad media la tiara se componía sólo de la diadema inferior; en tiempos de Bonifacio VIII se le añadió una segunda, y durante el pontificado del sucesor de éste se la adornó con la tercera diadema. La fórmula que se recitaba en el acto de la coronación hablaba de la superioridad sobre todos los soberanos, en el sentido del profeta Jeremías (1,10). Pablo VI fue el primer papa que renuncia a la tiara.

§64

La plena potestad pontificia y su problemática

La nueva visión del papado hizo que se produjera a lo largo de los siglos un proceso de evolución y de ampliación en lo referente a la legislación, jurisdicción y administración. La legislación se desarrolló principalmente sobre la base de Graciano, complementado con un derecho de privilegios y de dispensas igualmente amplio. En el terreno de la jurisdicción, las apelaciones al papa eran un derecho ancestral, reafirmado de nuevo por Gregorio VII. La jurisdicción estricta abarcó en un primer

momento a los monasterios exentos, a todos los obispos y las *causae maiores*. Como suprema instancia de apelación para toda la vida jurídica, el papado no escapó al abuso mediante ampliaciones inconvenientes. Por eso san Bernardo expresó ya algunos reparos contra las apelaciones. En la administración eran competencia pontificia la división de diócesis, cambios importantes en el monacato (cambio de orden, exención); la provisión de obispados, primero sólo en procesos judiciales celebrados en Roma o en devolución como consecuencia de una elección no canónica. Desde el siglo XII surgieron otras posibilidades de intervención; en tiempos posteriores se llegó, con el derecho de las decretales, también a la provisión pontificia de oficios eclesiásticos más bajos, y a una soberanía pontificia en el terreno de las finanzas y de las órdenes religiosas.

Más allá de estas tres competencias se abrieron paso otros derechos: el derecho exclusivo a convocar concilios generales, la exclusiva supervisión suprema sobre las diócesis, y otras muchas posibilidades de influencia en el nombramiento de obispos. Allí donde fue posible, se intentó imponer la liturgia romana a costa de otras (griega, en la Italia meridional; la hispánica o mozárabe, en las regiones reconquistadas de la península Ibérica).

Desde la alta edad media, los papas se reservaron actos jurídicos importantes; así, Gregorio IX, la canonización (1234). Desde el siglo XII estuvo reservada al papa la absolución de pecados particularmente graves que se recogían después en la «bula de la cena del Señor», que se daba a conocer el jueves santo, listas de pecados que sufrieron diversas ampliaciones. El cuarto concilio de Letrán reservó al papa el reconocimiento de nuevas reliquias.

La confirmación de las *elecciones de obispos* realizada en épocas anteriores por el metropolita, fue pasando paulatinamente al papa, sobre todo desde el siglo XIV, con frecuencia por deseo de los elegidos mismos; desde Constanza (1418) se convirtió esto en derecho reconocido. Puesto que los metropolitas del nuevo tipo creado desde el siglo VIII (palio y título de «arzobispo») tenían que suplicar el palio y recibirlo depués personalmente en Roma, se les impuso un especial juramento de obediencia y la obligación de la *visitado liminum* con un informe. Durante el siglo XV, ambas cosas se empezaron a imponer a los obispos cuando el papa confirmaba su elección.

En la organización administrativa romana se reflejó la reestructuración en un aumento de los funcionarios y de los empleados. Debido a los frecuentes viajes papales desde León IX, los escribanos locales tenían que redactar a veces documentos, pero también realizaban este cometido capellanes pontificios. Finalmente la cancillería se desligó por completo de los *scriniarii* de la ciudad de Roma, que fueron desplazados por clérigos del Laterano. La «escritura curial romana» abandonó la letra minúscula

carolingia. Se desarrollaron nuevas fórmulas de lenguaje. Como en las cortes de los soberanos, a finales del siglo XI nació también en el entorno del papa una capilla de la corte *(capella papalis),* compuesta por clérigos que debían cuidar de las celebraciones litúrgicas del papa y de otros menesteres. En tiempos de Urbano II se introdujeron oficios cortesanos provenientes de los soberanos francos (trinchante, copero, mariscal, camarero); y el papa mismo confió la administración de las finanzas a la cámara *(camera apostolica),* cuyo director, el tesorero, ascendió al estamento más elevado del escalafón al recibir competencias crecientes (tesoro, biblioteca, archivo, propiedades del papa en el Estado pontificio). De este modo, de una administración episcopal y patrimonial se había pasado a una corte en toda regla, a la que, siguiendo el modelo de los soberanos seculares, se le dio, desde finales del siglo XI, la denominación de *Curia romana, y* desplazó al anterior nombre de *Sacrum palatium Lateranense.* Con el incremento de los ingresos, la importancia de la cámara aumentó más aún a finales de la edad media. Con un funcionamiento en constante crecimiento, la cancillería pontificia obtuvo un departamento propio encargado de otorgar las gracias y las dispensas que eximen del foro externo, a la que ascendió el datario como especialista en finanzas, lo que terminaría por convertirse en la Dataría apostólica. A los humanistas se concedieron promociones mediante su ingreso en el colegio de los abreviadores (encargados de redactar, en forma abreviada, la minuta de las actas que debían ser escritas), creado por Pío II, eliminado por Pablo II para disgusto de los usufructuarios, e introducido de nuevo por Sixto IV. El creciente número de los secretarios apostólicos y de otros oficios que podían ser comprados significaba una especie de empréstito estatal.

La actividad ampliada exigía un incremento de los ingresos. Aparecen como tales en la alta edad media los bienes raíces de la Iglesia romana, los ingresos provenientes del Estado pontificio, los intereses feudales de los países considerados como feudo pontificio, el «penique para Pedro» proveniente de algunos países, el dinero por los palios, servicios de los obispos y abades (en la confirmación o nombramiento) y tasas en la visita *ad limina.* Los papas de Aviñón introdujeron, además, los impuestos por plazas eclesiásticas acabadas, y exigieron las *annatae* (anualidades) del primer ingreso anual de una plaza de nueva provisión. Aviñón, el cisma y el papado renacentista hicieron que las necesidades de dinero aumentaran incesantemente. Se tomó del sistema feudal el «derecho de espolio» (bienes del ministro eclesiástico difunto, detraídos por los papas en muchas ocasiones a los soberanos), elevó las «procuraciones» (a pagar en las visitas a los legados papales y emisarios curiales), y estructuraron las tasas de cancillería (para la tramitación escrita, como, por ejemplo, dispensas) que terminaron por aparecer en libros de tasas impresos. Se convirtieron

también en fuentes de ingresos los diezmos creados en tiempos anteriores para el sostenimiento de las cruzadas, así como las imposiciones fiscales motivadas por la lucha contra los husitas, turcos y los enemigos de los papas y del Estado pontificio, que terminaron por demostrar un amplísimo campo de empleos. Las mismas indulgencias cayeron bajo las garras de una creciente utilización financiera. No fue pura casualidad que estas últimas constituyeran la materia inflamable que desencadenó las disputas que dieron pie a la reforma protestante. Cuando, en el siglo XV, la concesión de beneficios pontificios se vio sometida a ciertas limitaciones, se desarrolló, como compensación con creces, el sistema de tasas. En este terreno, las «composiciones» constituyeron un tipo especial de tasas que se convenían para dispensas extraordinarias y otro tipo de concesiones. Se prestaban fácilmente a manejos corruptos. Mediante este matizadísimo sistema financiero, de voracidad insaciable, la Sede Apostólica tiene fama de haber sido la precursora del sistema financiero de los tiempos modernos; pero también es responsable de que la visión del papa como «vampiro» se propagara hasta el pueblo sencillo, y de que los sentimientos antirromanos llegaran a convertirse en odio a Roma.

En estrecha vinculación con la creciente necesidad de dinero de la curia medieval se desarrolló la provisión de plazas vacantes. De las peticiones a otros obispos para el nombramiento de personas dignas de promoción (desde 1137) se pasó a las órdenes de los papas; en el siglo XIII nos encontramos ya con todo un sistema de provisiones, postulaciones, expectancias (preinscripción para puestos aún no vacantes) y reservaciones (reservas de la colación). El reconocimiento del derecho del papa a disponer sobre todos los oficios eclesiásticos (Clemente IV, 1265) fue la causa de muchas situaciones anómalas y de quejas del todo fundadas. Especialmente grave fue la nula atención que se prestaba a la idoneidad del candidato. Las concesiones, si no llevaban aparejados unos ingresos para los curiales, eran gestionadas por los interesados o suplicadas por los príncipes para sus favoritos.

Una Iglesia nacional fuerte como en Inglaterra (medidas desde 1343), Francia (desde principios del siglo XV las «libertades galicanas», proclamadas también contra la colación pontificia de beneficios, en 1438 convertidas en ley estatal en la *Pragmática sanción de Bourges)* y España (como se vio en el cisma de Occidente) ofrecía una protección contra la depredación intentada por Roma y tuvo efectos beneficiosos para el poder secular (reyes y príncipes). Tras los concilios para la reforma, el concordato de Viena de 1448 aseguró en el imperio no sólo la elección de los obispos, sino otros muchos derechos de provisión pontificia (por ejemplo, concesiones de muchos oficios en los meses impares —llamados por ellos «pontificios»— de enero, marzo, etc.), que además promovían o presuponían el sistema de encomiendas (usufructo sin actividad pastoral

personal) y la acumulación de beneficios (*cumulus beneficiorum,* varios beneficios en las mismas manos).

Para poder emitir un juicio exacto del papado medieval es preciso tener en cuenta las ventajas y los inconvenientes. Podemos señalar entre las ventajas: la implantación de la reforma eclesiástica acaecida en la alta edad media, la creación de una dirección eficaz de la Iglesia y de una estructura supranacional con un sistema jurídico dotado de un gran futuro. Entre los inconvenientes indiquemos, sobre todo, la creciente devaluación de los derechos de los metropolitas, de los obispos y de la vida sinodal, la creciente preponderancia de lo jurídico y de su frecuente utilización abusiva. Los problemas presentes en la última fase de la edad media (cisma, reforma de la Iglesia) no pudieron ser solucionados por la estructura eclesiástica creada en los siglos XI-XII y ampliada en tiempos posteriores; es más, esa estructura constituyó a veces un obstáculo para llegar a una solución de los problemas aludidos.

§65

Cardenales y legados

Gracias al movimiento reformador, los cardenales se convirtieron en un colegio y en importante instrumento del papado en toda la Iglesia. Ya en el siglo VIII, los sacerdotes de las iglesias titulares de Roma se habían hecho cargo de obligaciones litúrgicas en las Iglesias mayores de San Pedro, San Pablo Extramuros, San Lorenzo Antemuros y Santa María la Mayor; en San Juan de Letrán estas obligaciones litúrgicas eran realizadas probablemente por los obispos de los siete lugares vecinos (obispados suburbicarios). También ocuparon una posición destacada los diáconos lateranos y regionales, de forma que, hacia el 1100, 7 (pronto 6) obispos, 28 sacerdotes y 18 diáconos aparecen como consejeros destacados del papa. La actividad de éstos hizo que los sínodos pasaran a un segundo plano; su frecuente utilización como legados convirtió esta institución de la ciudad de Roma en una institución de la Iglesia universal. La importancia de los cardenales creció sobre todo en las dobles elecciones y en los cismas, cuando los papas estaban a merced de ellos. El término «cardenal» utilizado durante largo tiempo también» en otras ciudades para designar a destacados representantes del clero, deriva del cargo en determinadas Iglesias (*cardo* = quicio de la puerta). Desde Alejandro III aparecen como cardenales también obispos de fuera de Roma. Y más tarde, el cardenalato romano, situado antiguamente debajo del episcopado, aparece, comparativamente con éste, como la dignidad más elevada.

Los legados pontificios, antiguamente para cometidos concretos y rara vez utilizados en un cometido permanente (Constantinopla o Ravena),

se convirtieron en importantes motores de la reforma de la Iglesia, que con la implantación de los mismos creó un nuevo plano de jurisdicción; en efecto, los legados (casi siempre cardenales) estuvieron después de Gregorio VII también sobre los obispos, aun sin pertenecer al episcopado. Los sínodos de los legados hicieron que los sínodos provinciales e imperiales pasaran a un segundo plano. Alejandro III creó diversas clases: *legati a latere, legati missi, nuntii apostolici, vicarii apostolici* o *legati nati* (estos últimos, salidos del propio círculo de los obispos autóctonos).

En la última fase de la edad media, el colegio cardenalicio revistió gran importancia, sobre todo como consecuencia del cisma, creado primero por dos elecciones papales en 1378, y posteriormente zanjado mediante la convocatoria del concilio de Pisa; y eso a pesar de que tuvo que compartir también los peligros del papado. Tras la restauración del papado, el colegio de los cardenales también se afianzó. Las capitulaciones electorales y el consistorio muestran al Sacro Colegio como una corporación influyente que compartía en buena medida el gobierno de la Iglesia y participaba de los ingresos pontificios. Las capitulaciones electorales tratan de asegurar esos derechos. Existían grandes diferencias entre cardenales pobres y ricos; algunos recibían incluso subvenciones de la caja pontificia. Obispados y arzobispados ricos servían a los cardenales como prebenda (encomiendas), pero su colación estaba delimitada por concordatos y derechos de los soberanos.

§66

Obispos y administración diocesana

Como consecuencias de circunstancias que se dieron en la última fase de la edad antigua, por ejemplo, del papel jugado por el clero alto en los reinos germánicos, era competencia de los obispos medievales (y de los abades de monasterios importantes) toda una serie de tareas seculares. Y esto traía consigo, inevitablemente, una mayor dependencia sobre todo del rey. De esta forma, la elección del obispo, que según el derecho antiguo debía ser realizada por el clero y por el pueblo, quedaba vaciada de sentido o simplemente desapareció, y llevó a descuidar puntos de vista eclesiásticos en el nombramiento del obispo. Ahí precisamente, y no tanto en los donativos con motivo del nombramiento, que podían interpretarse fácilmente como «simonía», radican los reparos de la investidura de laicos, contra la que no surgieron las primeras protestas hasta que comenzó a cobrar fuerza el movimiento en favor de la reforma. Todavía el papa Juan X aprobaba de forma expresa en un escrito dirigido al arzobispo de Colonia, los nombramientos realizados por el rey alemán (921). La investidura se realizaba mediante la entrega del báculo (desde Enrique III,

también del anillo) y era indisociable del juramento de fidelidad y de la vinculación a un feudo.

La reforma de la Iglesia necesitaba a los obispos y, por consiguiente, los revaluó, incluso mediante la subordinación de nuevas órdenes (cistercienses, canónigos regulares, en contraposición a los cluniacenses). De ahí que la resistencia a la reforma apenas provino de los obispos en cuanto tales. Pero el posterior desarrollo de la figura del pontificado en la dirección de la Iglesia empujó a los obispos a un segundo plano, y fue realizada a costa de éstos. Sin embargo, las intervenciones en elecciones discutidas o la consagración mediante el papa solían provenir de los elegidos o de su partido. Los intereses del soberano en el nombramiento de los obispos siguieron garantizados en su justo término canónico en las reglamentaciones acordadas al final de la lucha de las investiduras (para el imperio, en el concordato de Worms, 1122).

La especial evolución de los principados eclesiásticos en la parte alemana del imperio arranca de la concesión de importantes derechos a obispados y a monasterios importantes desde el comienzo de la edad media: inmunidad, regalías (mercado, moneda, aduanas), y finalmente incluso el condado. Otón I el Grande creó el «sistema eclesiástico imperial otoniano-sálico» como apoyo de la realeza contra la aristocracia civil, puesto que el estrato dirigente eclesiástico se mantenía bastante alejado de las maquinaciones sucesorias como consecuencia de la imposibilidad de transmitir por herencia su puesto a sus sucesores. Mediante privilegios del emperador Federico II (1220-1232), los obispos y abades alemanes se convirtieron en verdaderos señores territoriales y los cabildos catedralicios *(Hochstifte)* continuaron siendo un apoyo para el poder imperial hasta la secularización (1803).

En el ámbito de las iglesias episcopales y de las diócesis mismas, la Iglesia irlandesa-escocesa exportó al continente la institución del obispo monástico (abad o monje). A partir del siglo VIII, aparecieron en Occidente también «corepíscopos» (del griego *khora* = región) como auxiliares del obispo, especialmente en las diócesis grandes. La creciente animadversión de los obispos hizo que aquéllos desaparecieran paulatinamente antes del siglo XI. El obispo auxiliar aparece en los siglos XII-XIII, cuando se empieza a contar con obispos expulsados de Oriente *(in partibus infidelium)* para tareas auxiliares. En tiempos posteriores se tendería a nombrar como obispos auxiliares a miembros de las órdenes mendicantes, por motivos de economía.

En la elección de obispos, tema en que la reforma eclesiástica tuvo indudables éxitos, desapareció en el siglo XII la intervención directa de los laicos. La elección quedó reservada al cabildo catedralicio (segundo concilio de Letrán, 1139). En el imperio, esta forma de elección estuvo vigente —a través del concordato de Viena de 1448— hasta 1803. Los

cabildos trataron de asegurar sus intereses (cogestión, finanzas, y también reformas) mediante un instrumento que se conoció desde el siglo XIII y que alcanzó su mayor vigencia a partir del siglo XV. Nos referimos a las capitulaciones electorales (compromiso de cada uno de los electores respecto de determinados puntos para el caso de resultar elegidos), tal como las encontramos ya en la elección del rey y (desde 1352) en la elección del papa. En la última fase de la edad media, los cabildos catedralicios alcanzan una participación decisiva en el gobierno de la diócesis y, eventualmente, del territorio. Puesto que éstos eran dominios de la nobleza, a la dignidad episcopal llegaban casi exclusivamente miembros de esa clase social. Hasta el siglo XV aparecieron nuevos derechos de nombramiento (obispados propios de los arzobispos de Salzburgo, fundaciones de soberanos). También algunos concordatos aseguraron el nombramiento de obispos por el soberano (Francia, 1516).

El poder y la constitución metropolitanos experimentaron diversas transformaciones, pasando de institución autógena a pontificia. Como tal institución tuvo que sufrir mucho bajo la soberanía eclesiástica de los reyes o emperadores (sínodos imperiales en detrimento de los concilios provinciales, nombramiento de obispos en lugar de la elección dirigida por metropolitas). Con todo, precisamente Carlomagno se esforzó en pro del ordenamiento de los metropolitas, y lo extendió también por la parte oriental de su imperio (Colonia, Maguncia, Tréveris, Salzburgo). Más perjudiciales fueron los intentos de independencia de los obispos (por ejemplo, en el Pseudoisidoro). Desde el siglo VIII, la dignidad metropolitana iba ligada al palio concedido por el papa y al título de «arzobispo», de donde creció una especie de confirmación y finalmente la idea de una cesión de la potestad pontificia, unida a nuevas obligaciones (juramento de obediencia de acuerdo con el modelo de los obispos suburbicarios, *visitatio liminum Apostolorum)*. La reforma de la Iglesia aportó determinadas mejoras (superación de las elecciones irregulares de obispos). Sin embargo, el afianzamiento y reforzamiento de la autoridad pontificia restó importantes competencias a los arzobispos en beneficio del papado.

En tiempos posteriores, una más intensa vida sinodal en las provincias en general indica un sistema eclesiástico en vías de fortalecimiento. Se trata de un signo que perdura hasta los tiempos modernos y habla del valor de la estructura metropolitana y provincial. A pesar de que las feligresías o «arciprestazgos» nacidos ya a finales de la edad antigua tendían a disociarse en parroquias más pequeñas, siguieron constituyendo durante mucho tiempo una forma de organización que estaba por encima de éstas, o transmitieron sus funciones a los decanatos vinculados frecuentemente a los arciprestazgos, y en los que el clero trataba muchas veces en «capítulos» cuestiones eclesiásticas, o surgió la forma más reciente del

arciprestazgo regional, institución situada por encima de un determinado número de parroquias menores con derecho parroquial restringido.

Los archidiaconados, institución relacionada preferentemente con la jurisdicción eclesiástica, aparecen desde finales del siglo IX como distritos especiales y se propagaron hacia el este, hasta Salzburgo y Sajonia (siglo XII), y finalmente hasta Polonia (siglo XIII). La dirección podía recaer en miembros del cabildo catedralicio (prepósito o preboste, decano), así como en sedes parroquiales importantes o en monasterios situados fuera de la ciudad episcopal. Si el cargo estaba vinculado de manera permanente a una fundación (elección de prepósito y simultáneamente de archidiácono, de ahí *archidiaconus natus),* entonces quedaba completamente fuera de la jurisdicción del obispo. Dado que, además, llegó a convertirse en un lucrativo beneficio, dio origen a muchos litigios jurídicos. No extrañará, pues, que los obispos intentaran —sobre todo desde el siglo XIII— terminar con el poder de los archidiáconos, aunque fueron derrotados en numerosas ocasiones por el derecho consuetudinario. Mediante el nombramiento de oficiales (para los tribunales) y de vicarios generales (para la administración), los obispos pudieron relegar un tanto a los archidiáconos, cuya importante posición jurisdiccional no fue eliminada definitivamente hasta el concilio de Trento.

§67

La organización parroquial

La tupida red parroquial como marco de la pastoral es una obra de la edad media. Las divisiones de antiguos arciprestazgos y de grandes parroquias, el reconocimiento de derechos parroquiales a iglesias propias, y desde Alejandro III la fundación de vicariatos con el derecho de presentación del párroco, los derechos especiales de conventos y fundaciones en las ciudades, todo esto creó una abigarrada pluralidad de figuras jurídicas. Y todas ellas gozaban de unos derechos pastorales para una comunidad territorial o personal a la que iban ligados unos ingresos. Bajo la influencia del sistema feudal, en la alta edad media nació el «beneficio», con la prebenda como base económica. Ingresos de varios tipos, entre ellos el diezmo, particularmente codiciado, hacían económicamente interesante la posesión de iglesias y de parroquias, y condicionaron su transmisión a monasterios y fundaciones, de donde creció la incardinación. Aunque la vertiente económica de la parroquia condicionó muchas anomalías que llegarían a manifestarse en tiempos posteriores, la evolución organizativa de la Iglesia constituye un valioso logro pastoral, sustentado en gran parte por laicos de fortuna (por ejemplo, los señores de

iglesias propias, posteriormente patronatos) y por iniciativas de las comunidades.

La evolución posterior del sistema de iglesias propias hasta su conversión en lo que se conoce como derecho de patronato es más importante para comprender su posición canónica que para entender las verdaderas relaciones de poder. Puesto que el principio jerárquico excluía que los laicos pudieran tener en propiedad un bien eclesiástico y, más aún, la concesión de un oficio eclesiástico, el beneficio tenía que ser concedido por el obispo. En este sentido, nació en tiempos de Alejandro III el derecho de patronato, que concedía a los señores de iglesias propias de aquellos tiempos la facultad de proponer al obispo el candidato eclesiástico, y les obligaba a protegerlo. En la práctica, la influencia de los laicos seguía siendo muy fuerte, pues la propuesta era vinculante para el obispo; en consecuencia, nacería después el protector de una iglesia menor, al que competía principalmente la supervisión de los bienes eclesiásticos. Esta institución llegó a participar en la concesión de beneficios y ejerció una soberanía opresiva sobre el clero.

§ 68

Los laicos

La clericalización acorde con el principio jerárquico acentuaba fuertemente la diferencia entre clero bajo y laicado. En la liturgia, los laicos no podían tocar los objetos sagrados, y debían recibir la comunión en la boca y no en la mano. La restricción a la comunión bajo la especie del pan, no bajo las dos especies, tiene ahí una de sus raíces (distinción del sacerdote mediante la comunión bajo las dos especies).

Durante toda la edad media, su situación jurídica en determinados aspectos fue mejor que la de épocas posteriores. Como testigos apostólicos, los laicos tenían cierto derecho a criticar a los curas ante el visitador. Como señores de un patronato, pertenecientes casi siempre a la nobleza, continuaron ejerciendo amplios derechos (estrechamente ligados con los feudales). A medida que se organizaban las ciudades, numerosos patronatos llegaron a conseguir incluso el derecho de elegir al párroco, sobre todo cuando éste, igual que el juez y el maestro, pasaron a tener la posición de funcionarios de la ciudad (por ejemplo, según el derecho de la ciudad de Berna, de 1218). Cuando, desde el siglo XIII, nació la «fábrica de la iglesia», junto a la prebenda, como bienes reservados especialmente a la administración de laicos, y cuando, a finales de la edad media, recayeron en esa fábrica de la iglesia numerosas fundaciones, nacieron nuevos derechos de los laicos, especialmente en la administración y control de los bienes eclesiásticos, pero también en el nombramiento de ministros sagrados para

los actos litúrgicos previstos en las fundaciones (capellanías de misas). De esa manera nació en las iglesias menores (al igual que, en un nivel superior, en la creciente organización de la Iglesia en el plano regional y territorial) un sistema de iglesia urbana de cierto cuño burgués, que no sólo contribuyó de manera decisiva al florecimiento del gótico tardío, sino también a crear un importante requisito previo para la reforma protestante.

Las mujeres ejercieron un papel secundario en la Iglesia hasta los tiempos modernos (igual que en la sociedad europea). Sin embargo, ya en el movimiento de los laicos en torno a los predicadores ambulantes de principios del siglo XII se pudo comprobar una fuerte participación del mundo femenino. En el sur de Francia, los trovadores dieron una importancia capital a las mujeres; en los cantores alemanes del amor, la alabanza de la mujer dominaba la lírica. La mujer ejerció frecuentemente grandes responsabilidades dentro de la familia y del clan, y tenía una posición autónoma, como puede verse, por ejemplo, en cartas que Bernardo de Claraval escribió a destinatarios femeninos. Mujeres con fuertes sentimientos religiosos solían entrar en conventos de la reforma monástica, o en sus fundaciones especiales para mujeres, así como en las instituciones paralelas de las órdenes mendicantes para mujeres. Comunidades de mujeres surgieron también junto a hospitales y leproserías; dichas comunidades dieron origen al «beguinaje», que vivió su primera y más fuerte época en el siglo XIII. En el sistema de las iglesias urbanas de las postrimerías medievales, el papel de la mujer experimentó un ulterior fortalecimiento, por ejemplo, mediante fundaciones piadosas. En conjunto, los laicos perdieron diversos derechos en la evolución de la Iglesia, pero la significación real se conservó en la vida de la Iglesia medieval, y consiguió incluso desarrollarse poderosamente en muchos campos, especialmente en las ciudades.

V

MONACATO Y ÓRDENES RELIGIOSAS

Por Gerhard Winkler

Durante la edad media, las órdenes religiosas ejercieron una influencia constituyente, algo que no sucedió ni en la antigüedad ni en los tiempos modernos. La primera fase de la edad media contempló impresionantes logros civilizadores y misioneros en espacios vacíos fuera de los países mediterráneos, espacios vacíos que se llenaron *de fundaciones monásticas*. Las estructuras monásticas de la edad media (hasta el siglo XII) recubren el país con una red de centros eclesiales ya antes de que se cree la estructura parroquial. Cuando, en los siglos XII-XIII, se desarrollan con toda pujanza las ciudades, nace el movimiento mendicante, con el que la vida monástica se implantó definitivamente en las ciudades. La historia de la organización de las órdenes monásticas en la edad media evidencia, según M. D. Knowles, dos fases principales: la primera abarca la temprana y la alta edad media, desde Benito († 547) hasta Bernardo († 1152); la segunda corresponde a la edad media tardía, y está caracterizada por el movimiento en favor de la pobreza y por las órdenes mendicantes.

§69

El monacato como estado

Durante la edad media (en algunas regiones hasta el siglo XVIII), el monacato se convirtió en un «estado» prestigioso, y desempeñó muchas tareas de la vida pública, en ocasiones de forma monopolista:

a) Desde el punto de vista eclesiástico-espiritual y pastoral, los monasterios funcionaron como una estructura eclesial junto a la organización parroquial y, mediante el sistema de incorporación, dentro de la organización- parroquial. Con frecuencia, funcionaron como sedes de decanato; casi siempre, los prepósitos y los abades eran archidiáconos. Los monasterios participaron así del poder episcopal, hasta una especie de separatismo. Con alguna frecuencia, la jurisdicción de los prelados rivalizó, sobre todo en los tiempos modernos, con la de los ordinarios.

b) Mérito destacado del monacato es el establecimiento de una continuidad entre la antigüedad cristiana y la edad media. Por otra parte, los monasterios constituyeron, en muchas ocasiones, un monopolio de

formación y de cultura, monopolio que perduró, incluso, hasta la era moderna.

c) Los monasterios medievales eran centros económicos, administraciones modélicas, feudos, con un mecenazgo tanto artesanal como artístico muy amplio.

d) Los monasterios eran autárquicos en las atenciones sociales, desde los cuidados sanitarios hasta el sistema escolar y sucesivas generaciones de párrocos.

e) Constituían también un estado político prestigioso, y, juntamente con los estamentos seculares, representaban al Estado en el plano local, regional e incluso imperial.

f) Los monasterios desempeñaban también una función militar como ciudadelas a las que se podía huir y como puntos de apoyo (por ejemplo, las fundaciones de Bonifacio en Hesse; Chammünster, Kremsmünster e Innichen como puntos de apoyo frente a los ávaros; los monasterios catalanes como dispositivo de seguridad de la línea costera).

No obstante la *separatio a mundo,* la mayoría de los monasterios ejercían tales funciones secundarias o llegaron a asumirlas en seguida.

§70

Monjes y canónigos

Provenientes de la antigüedad cristiana, encontramos la tradición de los monjes no clérigos y la de los clérigos canónigos. Ambas constituyen las formas fundamentales de la vida religiosa en comunidad, y conviven hasta la aparición de las órdenes mendicantes (siglo XIII, dominicos, franciscanos). Siguiendo a M. D. Knowles, podemos distinguir cuatro períodos: 1) El monacato polifacético anterior a la época carolingia. 2) Tendencias centralizadoras y unificadoras en los tiempos carolingios (hasta finales del siglo IX). 3) La primitiva reforma del monacato (siglo X). 4) Nuevas órdenes reformadas (eremitas y cenobitas) de los siglos XI y XII.

La edad media recibió como herencia antigua un monacato de muchos rostros. Al comienzo de nuestro período la *Regla* de Benito no dominaba en modo alguno toda la vida monacal, ni siquiera en Italia. Entonces existían, sobre todo, muchos monasterios de la Iglesia oriental (Basilio, Nilo, Saba). El monacato irlandés-columbano tenía seguidores desde Escocia hasta los Apeninos, pues la Iglesia irlandesa con su cultura autóctona, con su nativa constitución monástica y su rigorismo ascético ejerció una gran influencia en el extranjero, sobre todo por su monacato de mentalidad expansiva (*peregrinatio pro Christo*). Tenemos que considerar esto en el cuadro de la historia de las misiones occidentales. Columbano el Viejo había fundado el monasterio insular de Iona (563), del que vino

Virgilio de Salzburgo a mediados del siglo VIII, y promovió intensamente la misión entre los eslavos de los Alpes. Vinculada al nombre de Columbano el Joven se encuentra la regla monacal prebenedictina más importante. Él fundó Luxeuil (590) en los Vosgos, que irradió hasta el norte de Francia (Corbie, cerca de Amiens, 660), Baviera (Weltenburg, inicios del siglo VII) y Lombardía (Bobbio, 612). En el camino hacia Italia, influyó también en la región alemana. Este monacato dejó su impronta en la Iglesia de la primera época medieval, de la época carolingia y posteriormente, en la piedad, en el ideal de la santidad, en el sistema penitencial, en la liturgia y en la concepción de los ministerios, y muchos rasgos de su herencia perduraron en la misión anglosajona.

En el transcurso de los siglos VII y VIII se produjo una reacción de la política eclesiástica y del movimiento monástico. Se intentó hacer pasar a un segundo plano los esfuerzos para conseguir el desarrollo de la Iglesia local en beneficio de la *romanitas y* se revalorizó la influencia pontificia. En estrecha relación con esta tendencia se fue imponiendo por doquier la *Regla* benedictina. Wilfredo de Ripon (634-710) y Benedicto Biscop la implantaron en Inglaterra. En el monacato misionero de Wilibrordo (Echternach, Luxemburgo) y de Bonifacio (Fulda) a la estrategia misionera prorromana acompañó también una política reformista anticolumbana y antiirlandesa. El monacato se identificó cada vez más con el benedictinismo.

En el tiempo de los carolingios (siglos VIII) y de los ataques sarracenos, la organización monástica puso de manifiesto por primera vez, y con toda claridad, su vulnerable dependencia del respectivo sistema político. En tiempos de guerra se echó mano de los bienes monásticos, como de los pertenecientes a la corona, sin miramiento alguno. Los monasterios franco-occidentales, altamente desarrollados desde los días de Clodoveo, entraron en una crisis existencial económica y espiritual. Tampoco Carlomagno fue un gran fundador de monasterios. Pero estuvo interesado en una observancia unitaria, y elevó la *Regla* benedictina a la condición de ley imperial. Su sucesor Luis el Piadoso, o Ludovico Pío, (814-840) hizo al abad Benito de Aniano (Marsella) algo así como abad general de todos los monasterios del imperio. Kornelimünster, no lejos del palacio imperial de Aquisgrán, estaba llamado a ser el modelo de monasterio para todo el imperio. El año 817 se celebró en Aquisgrán un sínodo de abades en el que se promulgó una ley imperial para los monasterios *(Capitulare monasticum).* Se trataba, sobre todo, de asegurar la existencia económica de los monasterios frente a sus abades comendatarios (laicos, obispos y otros). Con ello se cerraba provisionalmente un proceso que había comenzado hacia el año 630 con la paulatina eliminación de la *Regla* de Columbano. El Occidente se había hecho benedictino. La crisis, que había afectado sobre todo al monacato franco-occidental tras la división del

imperio el año 843, estaba pidiendo a gritos una reforma. Fue, pues, necesario el período del primitivo monacato reformista. El monacato franco-oriental se había mantenido relativamente intacto a pesar de las incursiones y ataques de los húngaros. Fulda en Hesse, Corvey en Sajonia, San Galo en Alamania, Reichenau en las proximidades del lago de Constanza, San Emerano en Ratisbona, Niederal-taich y Kremsmünster en Baviera se dejaron ganar más o menos por el movimiento reformista, sin abandonar sus propias tradiciones. La reforma borgoña fue, por el contrario, un nuevo comienzo radical.

§71

El monacato reformador de los siglos X y XI

En el llamado *saeculum obscurum,* un tiempo en el que el papado dependió de forma agobiante de la nobleza local, tiempo de un vergonzoso provincialismo de la sede de Pedro, nació simultáneamente, como compensación, toda una serie de centros monásticos que ejercieron una destacada autoridad moral en la cristiandad. El más importante de todos ellos fue Cluny. Cuando Guillermo de Aquitania fundó esta abadía el 910 cerca de Mâcon (Borgoña) y puso como primer abad a Berno (910-927), se quiso aprender de los errores del pasado («secularización» carolingia), y se fue a buscar espacios espirituales vacíos. Y precisamente esto constituyó uno de los motivos del éxito de Cluny. Con la maravillosa arquitectura de su monumental iglesia, que podía resistir perfectamente la comparación con las mayores basílicas de Roma, Cluny se convirtió, al menos durante dos siglos, en una *civitas Dei.* Por un lado, en un tiempo en que faltaban por doquier figuras paternas (imperio, reino franco, papado), Cluny tuvo la dicha de contar con unos abades muy longevos y sumamente hábiles: Bernon (910-927), Mayolo (948-994), consejero del emperador Otón III, Odilón (994-1048), Hugo (1049-1109), padrino del emperador Enrique IV y mediador en la lucha de las investiduras, y Pedro el Venerable (1122-1157), contemporáneo de san Bernardo.

Al mismo tiempo, unos convenientes principios de la constitución flanquearon estas condiciones naturales previas. Los abades ejercían el derecho de designación, y podían impedir así que la abadía cayera en manos extrañas (abades comendatarios). El principio monárquico se exteriorizaba, además, en que el abad de Cluny era un auténtico abad general de los aproximadamente 1000 monasterios sometidos a él (en muchos casos se trataba de prioratos con media docena de miembros). Por ese motivo, los abades de Cluny se encontraban siempre de viaje para cumplir con su cometido supervisor *(visitatio).*

Cluny y las iglesias que de él dependían intentaron en seguida desvincularse del sistema de iglesias propias. Cluny defendió 200 años antes que Cîteaux la supresión del patronaje, el cual implicaba un sometimiento directo al rey y al señor feudal. Ello representaba el intento de desligarse de las ataduras del primitivo feudal. Sin embargo, Cluny fomentó el contacto intelectual con la sociedad de la nobleza. Lo intentó mediante una incomparable liturgia funeraria (cf. Fiesta de todos los difuntos) y con un adecuado sistema de enterramiento. En el movimiento de la paz de Dios *(treuga Dei)* el monasterio ejerció una influencia decisiva en la sociedad nobiliaria, amante de los desafíos.

Finalmente, mediante los privilegios de protección papal y con la desvinculación directa de la jurisdicción episcopal (exención, 998), Cluny trataba de impedir que los obispos, entonces todavía de talante señorial, se inmiscuyeran. Las nuevas órdenes reformadoras (cistercienses, franciscanos) prometieron al principio, una y otra vez, como prueba de humildad, la obediencia a los obispos, pero más tarde nació por doquier la tendencia a los privilegios de la exención. Los obispos consideraban estos privilegios como merma de sus derechos y de su libertad de manejo, lo que expresaron a voz en grito sobre todo en tiempos de crisis (siglo XVI). Y sin embargo, el principio de la exención no se puede desligar hasta nuestros días de la historia y del derecho de las órdenes religiosas.

En cuanto a la política eclesiástica, Cluny estuvo cerca de las reformas gregorianas. El llamamiento a favor de la *libertas Ecclesiae* era compartido por ambas direcciones. Pero era pura ideología convertir a Gregorio VII en un monje cluniacense. En el tiempo de las investiduras, Hugo (abad de Cluny) medió entre el emperador y el papa. Los viejos cluniacenses no tenían una influencia notable sobre el todavía intacto monacato imperial, pero sí los jóvenes cluniacenses del siglo XII. Este movimiento reformista, que debe ser considerado en el contexto de toda la primavera monástica de este tiempo, alcanzó también a toda una serie de abadías austríacas como Göttweig, Garsten y Admont.

Mérito de Kassius Hallinger es haber desmontado en alguna medida, antes del concilio Vaticano II, el mito de Cluny y haber aludido a la significación de la reforma lorenesa de la abadía de Gorze sobre todo para las abadías del imperio. Algunos estudiosos (por ejemplo Jean Leclercq y Gerd Tellenbach) han advertido contra un nuevo mito de Gorze, por la sencilla razón de que existieron otros muchos centros reformistas (como Brogne de Namur, Stablo-Malmedy, Hirsau, San Víctor de Marsella, Fruttuaria, San Emerano en Ratisbona en tiempos del abad Ramwoldo, San Maximino en Tréveris). Gorze, 18 kms al suroeste de Metz, había sido fundado como monasterio propio ya en el año 749, como tal pasó el año 756 a ser propiedad del obispo Crodegango de Metz, al que conocemos como promotor del canonicato. Las posesiones de Gorze se extendían

desde Estrasburgo hasta Worms. El monasterio poseía 25 aldeas, 45 parroquias, y derechos de diezmo en 99 comunidades. Estuvo inserto por completo en el entramado económico y cultural del feudalismo temprano, y terminó por convertirse en la cabeza de una federación flexible de 170 abadías reformadas. El trabajo cultural de los monjes de Gorze era «sin par» (Hallinger).

De los cluniacenses se llegaron a afirmar una serie de características que lo distinguirían del monacato tradicional y reformista del imperio: «huida del mundo» de Cluny frente a «apertura al mundo» de Gorze, animosidad contra la cultura frente a apertura a la cultura; esterilidad literaria frente a escritos productivos, desafecto al apostolado frente a entrega pastoral, ceremonialismo e hipertrofia de la liturgia frente a trabajo manual y meditación sencilla, antifeudalismo frente a responsabilidad política. Todas las simplificaciones de este tipo encierran un granito de verdad, pero se ha señalado con razón que las cosas fueron bastante diversas en realidad. Además, los movimientos religiosos de todos los tiempos tienden a armonizarse recíprocamente. Esto se ve claramente, en los jóvenes cluniacenses del siglo XII, que apenas se diferencian de los monjes tardíos de Gorze.

§72

Nuevas fundaciones eremíticas y monásticas de los siglos XI y XII, *vita apostolica y* predicadores ambulantes

En cierto paralelismo sincrónico con el fenómeno del papado reformista posterior al 1046 y del gregorianismo, diversos movimientos dieron nuevo colorido al paisaje religioso de la cristiandad.

a) *El movimiento eremita toscano del siglo XI*

San Romualdo (950-1027), un noble de Ravena, sacudido por el homicidio de un caballero que su padre había ocasionado, funda la comunidad eremítica de Camaldoli, cerca de Arezzo, y gran número de eremitorios en amplias regiones de Italia. Pretendía lograr la unión de la vida cenobítica y de la vida eremítica. La vida comunitaria monástica en el «llano» debía constituir el requisito previo espiritual, pedagógico y económico para la vida de los eremitas en la «montaña». Reformadores anteriores a Gregorio, tales como Pedro Damiani († 1072) provenían de esta comunidad. También Juan Gualberto (990-1073) se hizo monje tras el asesinato de un pariente, y después de haber renunciado en un viernes santo a vengar la sangre del muerto. Entró primero en la escuela de Camaldoli, pero posteriormente fundó una comunidad eremítica en Vallombrosa, cerca de Florencia.

Hermanos legos se hacían cargo, por primera vez, de la asistencia de los eremitas en sus necesidades temporales. Probablemente, los cistercienses tomaron más tarde de Vallombrosa su institución de los conversos. El movimiento eremítico del norte de Italia merece toda nuestra atención, a pesar de haber sido algo puramente local, porque dicho movimiento y los predicadores apostólicos ambulantes ofrecieron alternativas al monacato y canonicato ordinarios. Cluny no conoció eremitas, hermanos legos ni predicadores ambulantes. Las nuevas formas, a las que recurrirán las órdenes reformistas del siglo XII, tenían, junto a las metas espirituales, el objetivo de la autarquía benedictina, la desvinculación de cualquier tipo de demasía en cuanto a vinculaciones sociales; perseguían una especie de variante monástica de la *libertas Ecclesiae.*

b) *Los cartujos*

San Bruno de Colonia (1032-1101) fue el primero que empalmó con el movimiento que acabamos de reseñar. Canónigo en Colonia, maestro catedralicio en Reims (maestro de Urbano II), como monje y eremita estuvo por algún tiempo en la proximidad del futuro fundador de Cîteaux, san Roberto de Molesme. En 1084 fundó él la *Grande Chartreuse* (M. D. Knowles). Los monjes vivían en pequeñas casitas, donde oraban y estudiaban; trabajaban en casa y en el huerto. La comunidad se reunía en la iglesia para celebrar la misa solemne; en las fiestas, todos compartían la misma mesa. El silencio estricto era norma, así como la mortificación y la contemplación. La orden tuvo la ventaja de no difundirse tan rápidamente como otras órdenes reformadas. De esta manera se ahorró las crisis de una gran orden (si excluimos el cisma de 1378-1409). En tono un tanto idealizante se solía decir de los cartujos: *numquam reformati, quia numquam deformati.* Incluso en la política eclesiástica se vieron menos implicados que otras órdenes reformadas, a pesar de que san Bruno falleció en Calabria como consejero de los papas. En el siglo XV existió una notable afinidad de los cartujos con el humanismo urbano (Nuremberg, Colonia, Londres, etc.). La literatura cartuja de edificación mantuvo su vigencia también en los tiempos modernos (Ludolfo de Sajorna e Ignacio, Dionisio el Cartujano).

c) *Los cistercienses*

Roberto de Molesme (1075), diócesis de Langres, comenzó igualmente con la dirección de una colonia de eremitas, hasta que, en 1098, fundó con san Alberico y Esteban el monasterio de Cîteaux, en las proximidades de Dijón. Los primeros cistercienses, igual que sus precursores y que

Cluny, posteriormente objeto de su lucha, querían romper con el monacato usual y con las tradicionales formas económicas y de soberanía.

La observancia de la regla al pie de la letra les sirvió como pretexto para emprender nuevos caminos en la vida monástica. Como los apóstoles, como san Benito, como la versión contemporánea de los predicadores ambulantes de los tiempos apostólicos, deseaban vivir del trabajo realizado con sus propias manos. La sencillez y la pureza en los edificios, en la vida y en la liturgia debían permitir que la mirada se viera completamente libre para centrarse en lo esencial. En un equilibrado ritmo de oración y trabajo manual, el espíritu de contemplación debía encontrar el terreno mejor abonado para su desarrollo. Se exigía la libertad e independencia respecto de iglesias propias. Los cistercienses no querían vivir de «impuestos» (ya fuera en forma de donativos, diezmos o ingresos de prebendas); y querían verse libres también de toda relación con un fundador, con señores o príncipes. Se consideró, pues, que la inicial rudeza de la vida y el trabajo manual en los bosques y en las tierras incultas eran no sólo un ejercicio de penitencia, sino una necesidad. Siguiendo el ejemplo de Vallombrosa y de Hirsau, en los hermanos legos (conversos) se reclutó la población rural para la vida monástica, población que se duplicaría en el siglo XII. A la larga, esto significaba la desfeudalización de los «hospitales de la nobleza» y una nueva línea económica. Los cistercienses eran monasterios de campesinos, pero con una tal productividad económica que ocasionaron problemas sociales en algunos países como Inglaterra. Mediante su exigencia de libertad frente al sistema de corregidores y frente a la protección del rey, fueron muy bien recibidos por los señores feudales que pretendían la creación y desarrollo de un estado llano unitario.

A pesar de su inicial distanciamiento ascético y emancipación de las autoridades seculares, los cistercienses no tuvieron tanto éxito como los frailes mendicantes en la lucha contra los antiguos herejes. También ellos se habían convertido ya en tiempos de Bernardo en parte del sistema. Esto no constituye un fenómeno singular en la historia de la Iglesia ni en la de las órdenes.

Lo novedoso de los cistercienses, lo que constituyó un ejemplo para muchas órdenes posteriores (órdenes de caballería, órdenes mendicantes), fue la constitución que el inglés Esteban Harding (1059-1134) plasmó en la *Carta caritatis* (1118). Consistía en una ponderada mezcla de autarquía y de centralismo. Como en Cluny, existió la intención de llegar a una federación de monasterios, a fin de garantizar una cierta uniformidad y capacidad de reforma, activa y pasiva. Pero, a diferencia de Cluny, los monasterios eran independientes, y estaban sometidos directamente sólo al abad de la fundación. Y, a diferencia de Cluny, el abad de Cîteaux y sus cuatro abades primarios (La Ferté, Claraval, Pontigny, Morimond) no eran superiores generales. Por el contrario, el capítulo general anual era la

instancia legislativa y judicial suprema. La figura y la práctica del padre abad como visitador de sus monasterios filiales humanizaba las relaciones jurídicas. Bernardo de Claraval (1090-1153) convirtió la orden en una organización que se extendía por toda la cristiandad (a la muerte de Bernardo, había 350 abadías; hacia el año 1300, 700 abadías). Como teólogo y escritor, Bernardo creó un nuevo estilo de la mística de Jesús, de la veneración de María, y de la literatura espiritual, un lenguaje y una cultura que fue continuada y desarrollada más aún por las órdenes mendicantes, así como por los escritores devotos del medioevo tardío, y que continuó ejerciendo una influencia importante en los tiempos modernos. Desde el punto de vista de la historia de la espiritualidad, era el paso del Cristo *Pantokrator* al Jesús humano del pesebre, al hijo de una madre humana, al hombre de dolores.

d) *Los premonstratenses*

Para la expansión de la vida monástica en el norte de Alemania y en las regiones situadas al este del Elba, los premonstratenses tuvieron una importancia similar a los cirtercienses. Su fundador, san Norberto (1080-1134), arzobispo de Magdeburgo, provenía de la tradición de los canónigos, y dio a sus hermanos la *Regla* de san Agustín. A diferencia de los padres de Cîteaux, Norberto, destinado por su nacimiento a una carrera eclesiástica de gran porvenir, y titular de prebendas elevadas, renunció a sus fuentes de ingresos y se dedicó, durante algunos años, a la actividad apostólica de predicador ambulante.

Estos predicadores ambulantes, algunos de los cuales se convirtieron posteriormente en fundadores de monasterios importantes (Fontevrault fue fundado en Aquitania en 1100 por Roberto de Arbrissel, Savigny en Normandía, en 1105, por Vital de Mortain) fueron precursores del movimiento de la pobreza del siglo XIII. Como los cistercienses quisieron vivir del trabajo de sus manos siguiendo el ejemplo de los apóstoles, de igual manera los predicadores ambulantes imitaban el apostolado de san Pablo. Y, en sintonía con el modelo apostólico, se les sumaron mujeres. Por eso, en muchas ocasiones las fundaciones fueron monasterios dobles (como Fontevrault). De esta tradición creció también la primera dirección espiritual consciente de mujeres en la edad media.

Pero la vida ambulante encerraba también ciertos peligros. Los contemporáneos temían, sobre todo, la desviación hacia la herejía. San Bernardo advertía sobre el peligro de una vida «desordenada» sin *ordo* y monasterio. Por idénticos motivos, el obispo de Laón ofreció Prémontré a san Norberto. Influidos por san Bernardo, los primeros premonstratenses apenas se diferenciaban de los cistercienses, sobre todo en Francia e Inglaterra. Al igual que las abadías benedictinas, en el imperio tendían con

mayor fuerza a la actividad (vida activa). Es importante señalar que los premonstratenses anticiparon el ideal pastoral de los dominicos y del tiempo de la reforma. Pensemos que para un señor noble de la edad media la pastoral no era algo evidente. Los primeros premonstratenses razonaban sus esfuerzos para instruir al pueblo sencillo aludiendo significativamente a la pobreza (G. Schreiber).

e) *Los canónigos de san Agustín*

Las fuentes no hablan mucho de los canónigos de san Agustín, pero superaron en número (1600 monasterios al principio de la reforma) y también en influencia local a las órdenes reformadoras mencionadas anteriormente (M.D. Knowles). Cuando, en relación con los canónigos, se hablaba de «vida apostólica», se quería dar a entender la vida común, vivienda, mesa, vestido y oración comunes, y seguimiento de la *Regla* de san Agustín, de la *Regla* de san Crodegango de Metz (715-766) y de la *Constitutio canonicorum* (816-817) carolingia. La reforma de los canónigos fue un *topos* permanente durante toda la edad media, hasta bien avanzada la edad moderna. La reforma gregoriana se hizo cargo, especialmente, de esta cuestión, pero sin embargo en los canónigos regulares se vio una posibilidad muy interesante para propagar el celibato entre los sacerdotes y para domesticar la codicia de prebendas («simonía», compra de oficios). Al hilo del celo reformista, se crearon durante los siglos XI y XII numerosos cabildos catedralicios «regulados» (por ejemplo, Salzburgo) y otras fundaciones capitulares «reguladas». Por lo que respecta al ámbito de la antigua provincia eclesiástica de Salzburgo, la fundación de canónigos de Rottenbuch (diócesis de Freising) y de San Nikola en Passau se convirtieron en centros de la reforma. Los prebostes actuaban muchas veces como archidiáconos, y participaban así directamente del poder episcopal (Berchtesgaden, Chiemsee, Gars, Baumburg, Rottenbuch, etc.). En este tipo de monasterios, la incorporación de parroquias no creó problema alguno en principio. La teología de los canónigos de San Víctor en París se convirtió en una de las más importantes escuelas de la edad media. El mismo Bernardo de Claraval tuvo bastante que ver con esta escuela. Gerhoh de Reichersberg (1093-1169), juntamente con Ruperto de Deutz y Hildegarda de Bingen, fue el teólogo alemán más original de este tiempo, un «Bernardo alemán». Y fue uno de los grandes portavoces tanto de la reforma gregoriana como del movimiento canonical. En las postrimerías de la edad media se hizo famosa la congregación de Windesheim (Erasmo de Rotterdam) y los *canónigos lateranos,* a los que se unieron los austríacos.

§73

Las órdenes mendicantes. Reformas de órdenes en la última fase de la edad media

Las cuatro grandes órdenes mendicantes de la edad media fueron los dominicos, los franciscanos, los carmelitas y los agustinos eremitas. Existían simultáneamente comunidades más reducidas, numerosas agrupaciones y fraternidades religiosas que a finales de la edad media se organizaron al modo de los mendicantes. En parte, la curia quiso encontrar para ellas unas formas jurídicas (como, por ejemplo, para los agustinos eremitas, los servitas, los paulinos, los guillermitas, etc.). Puede considerarse a los mendicantes como la pendiente eclesiástica hacia los intentos heterodoxos del movimiento en favor de la pobreza típico de los siglos XII y XIII (H. Grundmann).

a) *Los dominicos*

El castellano Domingo de Guzmán (1170-1221) provenía como Norberto, a diferencia de Francisco, de la tradición de los canónigos. Fue canónigo regular en Osma, tenía buena formación teológica y profunda inquietud apostólica. En un principio quiso ir a misionar a los cumanos (entonces el final de la cristiandad), hasta que finalmente conoció el problema de los albigenses en el sur de Francia. Con el fin de estar a la altura intelectual y moral de los herejes, se vio en la necesidad de conseguir una profunda y sistemática formación teológica, creyó necesario un estudio contemplativo de los temas de la predicación, y un estilo de vida alejado de las formas de propiedad y de dominio conocidas hasta entonces. La posesión de tierras significaba, incluso para los cartujos, *dominium y dominatus,* propiedad y representación política. Ahí se apoyaba entonces precisamente el movimiento herético en favor de la pobreza. La normativa de los dominicos sobre la pobreza, más mesurada que la normativa franciscana al respecto, sostenía que la propiedad era necesaria para el estudio, para la predicación y para la vida pastoral (libros, monasterios, iglesias, colegios), pero rechazaban la restante posesión de bienes materiales y la estructura agraria de las órdenes monásticas. La formación intelectual y la pastoral han costado dinero siempre. Domingo formula por primera vez claramente el objetivo pastoral en la historia de las órdenes religiosas. La ascética tiene que estar al servicio de la predicación: *contemplata praedicare.* Costumbres que habían sido consideradas como irrenunciables fueron sacrificadas al estudio. Así, los hermanos tenían celdas individuales y una luz para poder estudiar también de noche, algo completamente inimaginable en las órdenes monásticas. Domingo anticipó

en alguna manera las categorías pastorales de las comunidades sacerdotales modernas. En cierta medida es atinada la afirmación de que los dominicos habrían aprendido de los franciscanos la pobreza, y éstos de aquéllos el estudio y el ministerio sacerdotal.

Los dominicos socavaron la heterodoxia de su tiempo a través de numerosas medidas pastorales. Vivían en las ciudades, por consiguiente, en contacto o al menos en las cercanías de los herejes. En Prouille (1206), los hermanos predicadores comenzaron a reunir mujeres convertidas (segunda orden). Esta tradición se convirtió en ejemplo para toda la Iglesia, y tuvo gran repercusión, pues las órdenes tradicionales se negaron al principio a cuidar de las comunidades religiosas de mujeres. De la atención pastoral de los dominicos a las mujeres nació, entre otras, lo que llamamos la mística alemana.

En cuanto a las constituciones y regla de la orden, Domingo reúne elementos antiguos y nuevos. Consiguió el reconocimiento de su orden bajo la condición de utilizar una de las reglas tradicionales (1216). Por eso eligió la *Regla* de san Agustín, susceptible de ser acomodada fácilmente. En cuanto a la constitución de la orden, se basó en las experiencias de los cistercienses, y llegó a una mezcla del sistema monárquico y federalista. La novedad decisiva radicaba, como en los restantes mendicantes, en que el individuo perteneciente a la orden ya no tendría la estabilidad en un convento único, sino en una provincia de la orden. El trasiego de un convento a otro, considerado desde los tiempos de Benito más bien como una excepción, a veces sospechosa, se convirtió en el principio del apostolado. Así, por ejemplo, Alberto Magno actuó en Padua, Estrasburgo, Colonia, Wurzburgo, Ratisbona, París, etc.

Esta movilidad supradiocesana convirtió a la orden en un instrumento importante de la curia romana. Por esta razón, y porque Domingo estaba dedicado desde el 1203 a misionar a los herejes, los dominicos se convirtieron en los primeros auxiliares de la inquisición supradiocesana que se estaba estructurando por entonces. Además, los dominicos fueron durante largo tiempo algunos cientos, tenían un cariz más racional que el movimiento franciscano, y sostenían una tradicional ortodoxia teológica, a pesar de la recepción de Aristóteles y de las decisivas convulsiones subsiguientes experimentadas por la teología. Domingo tuvo hábiles sucesores que ahorraron a su orden las graves crisis y divisiones de los franciscanos. A pesar de la mística alemana (Maestro Eckhart, 1260-1327), eran menos propensos al fanatismo y a la herejía que los hijos de san Francisco.

b) *Los franciscanos*

La obra de Francesco (Giovanni) Bernardone (1181-1226) fue, aún en mayor medida que la de Domingo, una reserva católica para miles de

personas que, de lo contrario, se habrían vuelto, al menos parcialmente, hacia los cátaros y los valdenses. Como santo, fue bastante más popular que Domingo. Su personalidad era fascinante; su obra, más problemática que la de aquél. Es uno de los pocos cristianos que, por encima de las fronteras de la pertenencia a una religión y a una confesión, se ha convertido en patrimonio de toda la humanidad. Según Lorenzo Casutt, le caracterizaron «una encantadora naturalidad, una profunda concepción de la vida, un tierno amor a todas las criaturas, un temperamento risueño y alegre, un gran respeto ante la singularidad de cada persona, la osadía emprendedora, mucha libertad para actividades a escala mundial o para recogimiento eremítico, el rechazo consciente de normas esclerotizantes y una lozanía propia de los primeros momentos del evangelio».

Hijo de un patricio rico se encontraba, a través de sus padres, muy próximo a la cultura provenzal de los trovadores, que, como se sabe, vino y se fue con los albigenses. En un principio, componía y cantaba en provenzal. Y terminó por ser el primer italiano que compuso en la lengua del pueblo. Primero vivió, por completo para los ideales caballerescos de su tiempo. La guerra urbana entre Asís y Perusa fue para él la primera vivencia desgarradora y traumática. Así, el aprendiz de caballerescas acciones bélicas se convirtió en uno de los mayores apóstoles de la no violencia. «Someteos a toda criatura, aunque aquel a quien obedecéis sea un arriero.» Francisco vio con toda claridad el vacío de los ideales medievales del honor y de la acción heroica (J. Huizinga), los sublimó y los sustituyó mediante sustancia evangélica. Por eso fue el primero en intentar, en la cruzada del 1219, convencer al sultán con las armas del espíritu. Efectivamente, no lo consiguió, pero, mediante su ejemplo, sus hermanos gozan hasta hoy de una posición de confianza en el mundo islámico. El lobo de Gubbio, al que el santo amansó, según la leyenda, se convirtió en símbolo de agresiones, de odios, de disputas, de luchas partidistas superadas en las ciudades Estado de Italia. La contraposición entre ideal y realidad resulta mucho más chocante si se tiene presente que sus hermanos se dejaron utilizar, tan sólo dos años después de la muerte de Francisco, como agitadores curiales, por ejemplo, contra el emperador Federico II en Jerusalén. ¿Cómo habría sido posible mantenerse fuera de los partidismos?

Tal vez a causa, entre otras, de su trágica ruptura con el padre carnal, la figura patriarcal del abad resultó sospechosa a Francisco. Por eso, en las reglas del Santo, Cristo como hermano representa un papel desconocido hasta entonces en la tradición de las reglas monásticas. Por eso, las normas y las leyes le resultaban también un tanto sospechosas a Francisco; no así a Domingo, que mantuvo una relación sin sobresaltos con el derecho eclesiástico. Y no es un contrasentido que precisamente él exigiera incesantemente la obediencia a la Iglesia. Exigía y ejercitó el respeto y la obediencia a los sacerdotes y los obispos. No quiso exenciones. Sus

hermanos no predicarían sin permiso del obispo, como los valdenses. Y fue el primero que recogió expresamente en la regla la obediencia al papa. Sin embargo, toda su vida fue una silenciosa protesta contra las autoridades eclesiásticas, incluidos los monjes tradicionales, a los que llamaba respetuosamente (¿o irónicamente?) sus «señores». Arnold Toynbee escribe al respecto: «Su voto de pobreza era ya una crítica indirecta del papado, especialmente eficaz porque no era intencionada.» Aunque Francisco luchó durante toda su vida por conseguir una legalización de su orden, consintió en la imposición de un cardenal protector. Competía a éste hacer que los hermanos «fueran útiles a los fines eclesiásticos» (A. Toynbee). Aunque sabía que el hermano Elias de Cortona quería convertir su fraternidad en una orden, le permitió dirigir su comunidad de forma vitalicia. Y se ha comentado esto afirmando que tal decisión se debió a falta de conocimiento de las personas. No, Francisco era un profundo conocedor de los hombres, pero tal vez intuyó que el espíritu, sin formas institucionales, se volatiliza con excesiva facilidad.

La división fue la tragedia del santo de Asís, cuyo carisma invocaron todas las futuras observancias de la orden. En lo esencial, quedaron tres caminos: 1) los *observantes* quisieron realizar literalmente el espíritu del santo (según su *Testamento).* Se deslizaron repetidas veces en la herejía. 2) Los *conventuales* quisieron formar, como franciscanos, una orden similar a la de los hermanos predicadores. 3) El grupo posterior representado por los *capuchinos* quiso unir la radicalidad del ideal franciscano de la pobreza con las exigencias del estudio y del apostolado. Ninguno de ellos fue franciscano en el sentido literal del término.

El amor del trovador Francisco pertenecía a Dama Pobreza. Por eso quiso vivir él la *vita apostolica* literalmente «sin bastón, sin zurrón, sin capa» (Mt 10,7ss), pobre, solo, indefenso. Tal vez había experimentado la capacidad tentadora del dinero para los hombres en las ciudades de Umbría y en otras partes. De seguro que su despierta inteligencia había comprendido que las «riquezas» y el «dominio» eran capaces de despertar la codicia de los días de un Inocencio III, y de ensombrecer el evangelio casi tanto como la herejía. No tenemos noticia alguna de que Francisco aprendiera su pobreza de los valdenses y de los albigenses. Externamente, los hermanos mendicantes podían ser confundidos con éstos por su similitud. Pero los valdenses escapaban cuando emergían por algún lugar los hermanos de Francisco. En un punto se distinguía el santo de Asís del movimiento heterodoxo contemporáneo en favor de la pobreza: en su enfática renuncia a todo tipo de codicia, encontró Francisco un acceso a la creación material diametralmente contrapuesto al maniqueísmo. Todas las cosas creadas, el sol, la luna, la madre tierra, el agua, el fuego y el aire eran para él dones preciosos, motivo de alabanza y de agradecimiento. Es

absolutamente impensable otra predicación mejor contra el movimiento herético en favor de la pobreza que el *Cántico de las criaturas* (K. Esser).

Las órdenes mendicantes se convirtieron en modelo de reestructuración para los diversos grupos religiosos ya existentes, tanto de hombres como de mujeres. También para la curia se convirtieron en un instrumento para «regular» la pluralidad de la vida religiosa y evitar su caída en la heterodoxia, y para darle un marco de derecho eclesiástico. Como órdenes mendicantes se entendieron a sí mismas comunidades basadas en motivos tan contrapuestos como los trinitarios (confirmados por Inocencio III en 1198) y los mercedarios o nolascos (fundados por san Pedro Nolasco en 1220), que habían elegido como objetivo concreto de su orden la redención de los cristianos esclavos. En el 1240, siete ricos florentinos fundaron una comunidad que más tarde recibió el nombre de servitas. Comunidades eremíticas en su origen, como los guillermitas (1157, en la tumba de Guillermo de Malavalle), fueron sometidas bajo la dirección de la curia sucesivamente a la *Regla* de san Benito, a las constituciones cistercienses y a la constitución mendicante. En esta evolución, que se caracterizaba tanto por la sorprendente capacidad de acomodación de las comunidades religiosas como por la utilidad de la forma de vida mendicante, se constituyeron aún dos importantes órdenes, que, con los dominicos y los franciscanos, componen las cuatro órdenes mendicantes de la edad media: los carmelitas y los agustinos eremitas.

c) *Los carmelitas*

Si dejamos a un lado el motivo central, constituido por la vida contemplativa, los carmelitas deben su origen al ideal ascético de la *peregrinado,* conocido ya en el cristianismo primitivo, pero que en el tiempo de las cruzadas se concretó en la implantación contemplativa en los santos lugares de Palestina. Así, Bertoldo de Calabria († 1195) reunió una colonia eremítica en el Monte Carmelo. El año 1207 les dio una regla el patriarca de Jerusalén, confirmada en 1226 por el papa. Los eremitas se consideraron a sí mismos como sucesores de las escuelas de los profetas viejotestamentarios. Se intensificó así la tendencia, especialmente cuando tuvieron que competir con fundadores tan populares como Domingo y Francisco, de considerar al profeta Elías como su fundador. La comparación con Moisés y los profetas y la correspondiente autointerpretación teológica no supusieron ningún elemento nuevo en la tradición monástica. Cuando el tiempo de los Estados cruzados tocó a su final, los carmelitas se trasladaron primero a Sicilia, a Inglaterra y al resto de la Europa occidental. La orden adquirió su configuración mendicante por medio del asceta y predicador popular san Simón Stock (1165-1265). Entonces cambió y pasó

a la pastoral del pueblo en las ciudades (por ejemplo, la devoción del escapulario) y comenzó a dedicarse a las universidades medievales.

Los reformadores españoles Teresa de Jesús (1515-1582) y Juan de la Cruz (1542-1591) dieron a la orden una mezcla singular de vida contemplativa y de espíritu apostólico. Los carmelitas fueron cofundadores de la congregación de la Propagación de la fe (1622) y, con ello, de una misión a escala universal bajo dirección pontificia.

d) *Los agustinos eremitas*

Tampoco los agustinos eremitas contaban con la gran figura de un fundador. Su nombre se debe a que el cardenal Ricardo Annibaldi y Alejandro IV (1254-1261), mediante su bula *Licet Ecclesiae catholicae* (1256), obligaron a anteriores grupos de eremitas a reunirse en una orden con una constitución mendicante y bajo la tradición agustiniana. Así como en los tiempos reformistas de los siglos XI y XII nacieron poderosas fundaciones de canónigos, especialmente bajo la influencia de obispos, curiales y papas deseosos de la reforma para dar el correspondiente apoyo a la reforma de los sacerdotes mediante la referencia a la autoridad de san Agustín, así se formaron en todas las ciudades más importantes, desde Padua hasta Erfurt y desde Viena hasta Oxford, activos centros de doctos hermanos dedicados a la pastoral. *Black friars* se llamaron en Inglaterra porque, a diferencia de los dominicos, solían ir vestidos de negro.

e) *La edad media tardía*

La edad media tardía ocasionó a las órdenes sensibles pérdidas por peste, guerra y cisma. Trajo consigo síntomas de descomposición y crisis. Por otro lado, el ideal mendicante se había convertido ya en un viejo fenómeno en la vida cotidiana de la Iglesia. En los mendicantes, especialmente en los franciscanos, existieron fuertes tendencias disgregadoras. Ciertos monasterios se unieron para dar origen a los «observantes» que tenían una unidad puramente simbólica con los conventuales. Grandes figuras reformadoras como el predicador de los husitas y de los turcos, san Juan de Capistrano (1386-1456), el dominico Girolamo Savonarola (1452-1498) y Martín Lutero fueron miembros de tales ramas observantes. Antes de la reforma protestante toda ciudad que se preciara de serlo terminó albergando varios conventos de órdenes mendicantes, sobre los cuales recayó casi por completo la atención pastoral de las ciudades. Sólo a finales del siglo XIV Wyclef y Hus dieron alas a la oposición al monopolio pastoral de los mendicantes.

f) *Los monjes y los canónigos*

En la fase final de la edad media se pone de manifiesto el deseo de agruparse en federaciones de conventos (reforma de Subiaco, Santa Justina de Padua, reforma de los agustinos de Windesheim, Países Bajos, Bursfelde/Weser, Kastl en el Alto Palatinado, Tegernsee en la Alta Baviera, y la reforma de Melk). En muchos de estos centros de la reforma se podía detectar también la influencia de la *devotio moderna* holandesa, incluso el movimiento espiritual de la mística alemana, y de los amigos de Dios. Sólo en los tiempos modernos (por ejemplo, los cistercienses y los trapenses en el siglo XVII) experimentaron las órdenes monásticas y canonicales una evolución comparable a los movimientos de observancia de las órdenes mendicantes. Estos monasterios y fundaciones estaban demasiado apegados a la tierra como para que se reprodujeran en ellos evoluciones radicales. Esto vale incluso para los cartujos, quienes, a finales de la edad media, crearon centros de contemplación, de penitencia y de saber en ciudades importantes como Roma, Londres, París, Colonia, Nuremberg, Basilea, Estrasburgo, etc.

Especialmente por la actuación de los mendicantes, desde el siglo XIII se creó un nuevo ideal de sacerdote para el pueblo. Ese ideal sería recogido posteriormente en las Iglesias de la reforma y en las órdenes sacerdotales de la contrarreforma del siglo XVI.

VI

LA RELACIÓN ENTRE LA IGLESIA DE ORIENTE Y LA DE OCCIDENTE

Por Grigorios Larentzakis

La anulación de las excomuniones recíprocas de 1054 acordada por Pablo VI y por el patriarca ecuménico Atenágoras I exige que echemos una mirada al profundo distanciamiento de las Iglesias en la edad media. A finales del siglo VII la tensión existente quedó expresada en el *Trullanum* del año 692; este concilio había condenado puntos importantes de la disciplina occidental, y no fue reconocido en Occidente. El ulterior desarrollo de la Iglesia occidental con su derecho canónico, con la escolástica y con otros logros conseguidos durante la alta edad media ahondó más aún el abismo. Toda la edad media se caracteriza por un alejamiento creciente.

§74

La controversia de las imágenes

El rechazo de las imágenes, comprensible en el judaísmo, había perdido toda su fuerza ya en la antigüedad. El arte cristiano utilizó al principio determinados símbolos (pez, áncora, cordero, etc.); posteriormente se sirvió también de acontecimientos y personas históricos entresacados de la historia sagrada, y, finalmente, realizó presentaciones plásticas de temas dogmáticos. Las imágenes no se limitaban a cumplir una función puramente decorativa, sino que estaban situadas en el centro de la vida litúrgica, actualizaban el acontecimiento salvífico y tenían, por consiguiente, un carácter eclesiológico y teológico.

El emperador León III (717-741) quiso eliminar la veneración de los iconos, en el marco de una gran reforma del imperio. Y esto significaba el alejamiento de los iconos. Las exageraciones y abusos que se daban un poco por todas partes alimentaron los planes del emperador. El año 726 mandó quitar de una puerta del palacio una famosa imagen de Cristo. Obligó a dimitir al anciano patriarca Germán, que exigía una decisión conciliar sobre la política iconoclasta del emperador, y nombró patriarca a Anastasio, contrario al uso de los iconos. Cuando éste firmó en 730 el decreto imperial contra la veneración de los iconos, la cuestión adquirió carácter eclesial, político y cultural, y condujo a una crisis del imperio, del pueblo y de la Iglesia. Y tomó cuerpo la resistencia. En el campo literario

hay que señalar especialmente a Juan Damasceno con su teología de los iconos. Sin embargo, no llegó a triunfar una revolución contra el emperador en Grecia.

El papa Gregorio II, al que se dirigió el patriarca depuesto, se declaró contrario a la política iconoclasta del emperador, pero el papa sufrió un doloroso revés. El emperador puso bajo la jurisdicción del obispo de Constantinopla el sur de Italia y la parte oriental de Iliria, regiones ambas que se encontraban hasta entonces bajo la influencia predominante de Roma. A partir de ese momento, los límites eclesiásticos y políticos entre Oriente y Occidente coinciden, mientras que esas regiones habían pertenecido hasta entonces políticamente a Oriente y eclesiásticamente a Occidente, constituyendo así una especie de eslabón.

Constantino V (740-775) prosiguió la política iconoclasta de su padre. Quiso darle el respaldo de la autoridad eclesiástica suprema mediante la decisión de un concilio y el año 754 convocó un sínodo en Hiereia, que, como era de esperar, condenó la veneración de los iconos. Aunque reunía todas las condiciones formales de un sínodo ecuménico, ni la Iglesia occidental ni la oriental lo reconocieron como tal.

Los iconos fueron retirados o incluso destruidos. Se prohibió la veneración de las reliquias, de los santos y de María. Los monjes fueron perseguidos como los más enconados adversarios del emperador.

León IV (desde el 775), hijo de Constantino y más moderado en todos los campos, no llegó a abolir los decretos, pero dejó de perseguir a los defensores de los iconos y a los monjes. Tal vez influyó en este sentido su esposa Irene, una princesa procedente de Atenas. Tras el fallecimiento del emperador, ella se convirtió en regente (780) por ser menor de edad su hijo Constantino VI, y puso en práctica una política antiiconoclasta. Llevó a cabo los pertinentes cambios de personas y, finalmente, convocó el concilio que haría el número siete de los ecuménicos, y que es el último de los concilios ecuménicos reconocido como tal por la Iglesia ortodoxa. Celebró sus primeras sesiones en Constantinopla (786) y, tras una interrupción debida a ciertos disturbios, se reanudó en Nicea (787). El patriarca Tarasio, recién elegido, era partidario de la veneración de los iconos; el papa Adriano I estuvo representado por dos presbíteros llamados Pedro. Según la doctrina inequívoca, expresada claramente por Oriente y por Occidente, la veneración de los iconos significa la veneración de las personas reproducidas en ellos, no la veneración del icono mismo, y se diferencia de la adoración, debida exclusivamente a Dios. La victoria definitiva sobre el movimiento iconoclasta se produjo en un sínodo convocado en el 843 por la emperatriz Teodora, al que recuerda hasta hoy la Fiesta de la ortodoxia (celebrada el primer domingo de cuaresma). Ampliaron la controversia los *Libri Carolini,* enviados el año 792 por Carlomagno al papa, que van contra el concilio de Nicea y, además,

abrieron la controversia sobre el *Filioque,* que dura hasta nuestros días. Los papas Adriano I (772-795) y León III (795-816) defendieron el concilio y la formulación primitiva de la confesión de fe niceno-constantinopolitana sin el *Filioque.*

La coronación imperial de la Navidad del año 800 supuso un duro golpe para las relaciones entre las Iglesias; en aquel momento se consumó la división política, y era de esperar que se produjera la división eclesiástica, pues la política lingüística, cultural y eclesiástica, apuntaban en esa dirección.

§75

El patriarca Focio y el papa Nicolás I

En la segunda mitad del siglo IX el patriarca Focio y el papa Nicolás I ponen de manifiesto la nueva situación como representantes de dos mundos contrapuestos. En el conflicto de los partidos rivales representados por los «conservadores» zelotas y por los «progresistas» *politikoi,* dimitió el patriarca Ignacio (desde 847), perteneciente al grupo de los «conservadores», cuando entró en conflicto con el emperador Bardas (el año 858). Como sucesor suyo fue elegido legítimamente Focio, entonces jefe de la cancillería imperial. La elección de un laico no era una novedad. «Un historiador no puede admitir sin más» (Dvornik) los juicios negativos adversos (sobre todo en Occidente). Focio es indudablemente «un personaje destacado y altamente dotado» (W. de Vries). De acuerdo con la praxis habitual, Focio comunicó al obispo de Roma su elección un año más tarde, mediante su carta de paz.

Y cuando, a causa de tumultos causados sobre todo por iconoclastas y por seguidores de Ignacio, Focio convocó en el 861 un sínodo en Constantinopla, en el que participaron legados pontificios, Ignacio, quien insistió en que ni había apelado a Roma ni tenía la menor intención de hacerlo, fue declarado como depuesto. A continuación, Nicolás I convocó, en el 863, un sínodo en el Laterano que declaró la deposición de Focio y rehabilitó a Ignacio.

Otro elemento perturbador de las relaciones entre la Iglesia de Oriente y de Occidente fue la cuestión de los búlgaros. Boris, príncipe búlgaro, deseaba una Iglesia independiente de Constantinopla, con un patriarca a la cabeza. Cuando Constantinopla no satisfizo este deseo, Boris puso su mirada en Roma y llamó a clérigos francos para que fueran a su país. La actuación de éstos —con la introducción de ritos occidentales y del *Filioque*— encendió los ánimos. En esa situación, Focio convocó el año 867 un sínodo que depuso y excomulgó a Nicolás I, y rechazó el *Filioque.*

La situación cambió de nuevo el año 867. El nuevo emperador, Basilio I el Macedonio (867-886) destituyó a Focio y repuso a Ignacio. Éste convocó en el 869 un nuevo sínodo al que asistieron legados del nuevo papa, Adriano II. Focio fue condenado, pero no se dio satisfacción a los deseos pontificios (por ejemplo, mantenimiento de la jurisdicción de Roma sobre los búlgaros y pleno reconocimiento del primado pontificio). Por el contrario, se destacó el principio de la pentarquía (posición descollante de los cinco patriarcas: Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén, con el obispo de Roma como primero entre iguales). Sin embargo, se firmó en el sínodo el escrito pontificio que habían llevado los legados.

Focio volvió más tarde de su exilio, se reconcilió con Ignacio, y volvió a ser patriarca tras la muerte de éste (877). Un sínodo en Oriente (879-880) en el que participaron también representantes del papa Juan VIII (872-882), debía poner luz en la confusa situación (por ejemplo, obispos depuestos y exiliados). Más de 380 obispos se reunieron en Santa Sofía. Se declaró allí la rehabilitación de Focio y su legítima vuelta al patriarcado (ya antes de que llegaron los legados pontificios). El sínodo se declaró incompetente en la cuestión de los búlgaros, anunciada por Roma. En cambio, recibió como ecuménico el concilio del año 787, y confirmó de hecho la pentarquía. Con la renuncia a una nueva definición dogmática, todos reconocieron la gran importancia de la confesión de fe niceno-constantinopolitana en su redacción original (sin añadiduras ni supresiones). Con ello, se recibía esta confesión de fe como único Símbolo ecuménico, que es objeto hoy de nueva y creciente atención.

Otro tanto cabe decir de la decisión conciliar sobre la legitimidad de las diversas tradiciones de la Iglesia oriental y occidental. El concilio del 869-870 ha sido considerado como ecuménico en la Iglesia católica desde el siglo XII, a pesar de que ese concilio fue rechazado por el del 879-880. La *communio* eclesial mostrada todavía entonces permite esperar que Oriente y Occidente reconozcan en el futuro como octavo ecuménico el segundo de estos concilios (879-880). Señalemos que Focio fue obligado a dimitir de nuevo (886) por el emperador León VI, y murió en la comunión con Roma (892).

§76

Creciente distanciamiento. El patriarca Miguel Cerulario y el papa León IX

El cuarto matrimonio del emperador León VI ocasionó una nueva controversia. En sintonía con el derecho de la Iglesia oriental, no fue reconocido por el patriarca Nicolás I en 906, pero sí por el papa Sergio III.

Como represalia, se borró de los dípticos (tablillas de oración) el nombre del papa; el patriarca fue, incluso, depuesto. Rehabilitado posteriormente, trató de conseguir que el papa Juan X enviara representantes. Entre tanto, el *Tomos henoseos* (documento de la unión) había prohibido en Constantinopla (920) el cuarto matrimonio, lo que fue aceptado por un sínodo (921) y por los legados pontificios. Y entonces se volvió a escribir el nombre del papa en los dípticos. Desde la controversia de la tetragamia, en la Iglesia ortodoxa está prohibido un cuarto matrimonio (sucesivo), mientras que Occidente no conoce una restricción similar.

La falta de contactos y de colaboración entre Oriente y Occidente se agudizó más aún en el siglo X por la situación del papado. En Oriente había una dirección eclesial bastante fuerte y la irradiación teológico-eclesiástica de Miguel Psellos o de Simeón el Nuevo Teólogo, así como una floreciente misión bizantina. La coronación del emperador Otón I el Grande (962), la utilización del *Filioque* en la confesión de fe también en Roma por el papa Sergio III (por lo que su nombre fue tachado de los dípticos de Constantinopla en 1009) y la añadidura oficial del mismo por el papa Benedicto VIII (1014) bajo presión del emperador Enrique II dieron lugar a nuevas tensiones. Ni siquiera el peligro de los normandos, que afectaba por igual a ambas partes, fue capaz de mejorar el clima. Ambas habían perdido casi por completo la conciencia de pertenecer a una misma Iglesia.

Cuando el vigoroso patriarca Miguel Cerulario, interesado en afirmar su independencia, gobernó en Oriente (1043-1058), en Occidente el movimiento reformista estaba sumamente interesado en mejorar la situación eclesiástica y se creyó en la obligación de intervenir también en las comunidades bizantinas del sur de Italia. Cerulario reaccionó con dureza, sin ponderar por un momento la posibilidad de llegar a un acuerdo, y ordenó el cierre de las iglesias latinas en Constantinopla. Al mismo tiempo, condenó los usos occidentales. Estos ataques recíprocos ponen de manifiesto un profundo distanciamiento de las Iglesias y una no menos profunda desconfianza mutua. Llegaron a escucharse, incluso, recíprocas inculpaciones de herejía.

Pero el peligro que los normandos representaban obligó a buscar la reconciliación. En consecuencia, el patriarca escribió al papa, y éste envió una delegación a Constantinopla. La elección del cardenal Humberto de Silva Cándida como jefe de esa delegación no podía favorecer la reconciliación, pues este autoritario defensor de la reforma no demostraba comprensión alguna para la Iglesia de Oriente. Llegó a Constantinopla en abril de 1054, fue recibido solemnemente por el emperador, pero no tanto por el patriarca, pues éste era un nido de sospechas. Pensaba que la delegación había sido influida por su enemigo personal, el gobernador del sur de Italia, que aquélla no había podido ser enviada por el papa puesto que éste se encontraba en prisión; finalmente, los sellos del documento

resultaban desconocidos para el patriarca. El clima para una reconciliación era ya malo desde un principio.

El cardenal legado, movido por un cesaropapismo de corte occidental, fue incapaz de captar la situación real y trató de conseguir el apoyo del emperador al tiempo que trataba al patriarca «como a un subordinado» (W. de Vries). Hasta que, finalmente, perdió la paciencia y excomulgó al patriarca y a todos sus secuaces (pero no a toda la Iglesia ortodoxa), colocando sobre el altar de Santa Sofía, durante la sagrada eucaristía, el 16 de julio de 1054, un documento redactado por él. Se desconoce si tuvo conocimiento de que el papa había fallecido tres meses antes. Tampoco se ha podido probar que el papa le hubiera dado autorización para excomulgar al patriarca. «La bula de excomunión redactada por Humberto muestra claramente hasta qué punto se había transformado la mentalidad de la Iglesia romana bajo la influencia del movimiento reformista, y qué poco comprendían de la Iglesia de Oriente, de sus usos y costumbres, los hombres de ese movimiento reformador. Humberto quería descubrir en ella las huellas de todas las grandes herejías... llegando incluso a inculpar a los bizantinos de haber borrado el *Filioque* del *Credo,* con lo que demostraba su ignorancia de la historia de la Iglesia» (F. Dvornik).

Tras un inútil intento imperial para llegar a la reconciliación, un sínodo de Constantinopla excomulgaba el 24 de julio la *Bula de excomunión,* a sus redactores y a cuantos habían intervenido en ella. Pero este sínodo del patriarca no excomulgó, por ejemplo, al papa ni a toda la Iglesia latina.

Por eso, las excomuniones del año 1054 no significan la entrada del cisma definitivo, que se produciría con ocasión de la conquista de Constantinopla el año 1204 y de las consecuencias derivadas de este hecho. Hay que decir, más bien, que el año 1054 fracasó un intento de reconciliación emprendido sobre una base equivocada y en las circunstancias más adversas. La literatura polémica que comenzó a ver la luz entonces no hizo sino endurecer las posturas.

Casi un milenio más tarde, el 7 de diciembre de 1965, estas excomuniones fueron borradas «del recuerdo y de la Iglesia». Tal acto fue realizado simultáneamente en Roma por el papa Pablo VI y en Constantinopla por el patriarca ecuménico Atenágoras I. Las declaraciones, que contienen el mismo texto, quieren «entregar esas excomuniones al olvido».

En los posteriores esfuerzos para lograr la concordia y la paz, los móviles de los emperadores bizantinos fueron preferentemente de naturaleza militar y política, los de los papas de índole eclesiástica, pero estaban exentos del matiz ecuménico en el sentido actual del término. Una de las partes esperaba conseguir ayuda militar contra la creciente presión del islamismo; los otros, el reconocimiento del primado en el sentido

occidental, como «sometimiento» a la jurisdicción pontificia. Si echamos una mirada retrospectiva a toda la historia anterior a aquellas fechas, no se puede hablar de «retorno» de la Iglesia bizantina a la obediencia a la Sede Romana, pues jamás se dio, ni antes ni después, una sumisión como la que se exigía entonces.

Intentos de esa naturaleza se dieron con el papa Gregorio VII y con el emperador Miguel VII (1071-1078), pero sin éxito. El emperador Nicéforo III (1078-1081) no los aprobó, e incluso fue excomulgado por el papa; igualmente Alejo I (1081-1118), sin que esto tuviera efecto alguno en Constantinopla. El papa Urbano II quiso ganarse a Alejo, levantó la excomunión, y dejó entrever una ayuda militar. Con ello nos encontramos en los comienzos de las cruzadas, tan perjudiciales para las relaciones entre ambas Iglesias.

§77

Las cruzadas y la consolidación del cisma

Las cruzadas no aportaron ayuda alguna al imperio bizantino, y en todo caso empeoraron las relaciones de las Iglesias.

Las regiones conquistadas en la primera cruzada (1096-1099) no fueron entregadas al poder político del imperio bizantino ni a la jurisdicción eclesiástica de los patriarcas orientales, como se había prometido. Por el contrario, Bohemundo de Tarento llegó a ofrecer a Antioquía, que había caído el 1098, al papa como «primera sede episcopal del apóstol Pedro» y como «legítima herencia del papa». El patriarca Juan V (1100-1110) debió abandonar Antioquía. Y se nombraron dos patriarcas latinos: uno para Antioquía y otro para Jerusalén. Bernardo para la primera, y Dagoberto para la segunda. Los clérigos ortodoxos tuvieron que jurar obediencia a la jerarquía latina. De esta forma se agudizaba cada vez más la desconfianza recíproca. La parte occidental consideraba a los ortodoxos como herejes y quería latinizarlos.

De los ulteriores intentos para lograr un entendimiento hay que mencionar las conversaciones entre el arzobispo Pietro Grossolano, de Milán, con teólogos ortodoxos en Constantinopla, en 1112, y otras con el obispo Anselmo de Havelberg, en 1135, sobre el *Filioque,* el pan eucarístico y el primado pontificio. Segundas intenciones políticas tenía el intento del emperador Manuel I (1143-1180) en favor de la unión. Como consecuencia de ésta, el papa debería imponerle la corona imperial. La oposición del patriarca Miguel III, que, en un diálogo público con el emperador en un sínodo, rechazó las pretensiones papales (entre otras, el reconocimiento de Roma como instancia jurídica también para la Iglesia oriental) hizo que fracasara tal intento.

La conquista de Constantinopla por los cruzados en la cuarta cruzada (13 de abril de 1204), el saqueo —propiamente destrucción— de la ciudad, así como la creación de un patriarcado y de un reino latinos dieron al traste con toda esperanza de restaurar la comunión de las Iglesias. El papa Inocencio III condenó los actos de crueldad, pero saludó efusivamente el sometimiento de los griegos, por la fuerza, a la obediencia de Roma, y la calificó como obra de la Providencia. La latinización debía llegar hasta la introducción del rito romano.

Las conversaciones para la unión que se produjeron esporádicamente (1204, 1206, 1214) nacieron a la sombra de esta opresión. En una gran asamblea sinodal celebrada en 1234, los legados pontificios hablaron por primera vez del purgatorio.

Un plan de unión elaborado en Roma, 1253-1254, por representantes del patriarca Manuel II y del emperador Juan III preveía la satisfacción de las exigencias jurídicas de Roma y, como contrapartida, la eliminación del patriarcado latino de Constantinopla o la reducción de éste a los católicos; pero dicho plan no llegó a realizarse porque fallecieron el emperador y el papa Inocencio IV (1254). El emperador Teodoro II Láskaris (1254-1258) y el patriarca Arsenio (1254-1260) intentaron restaurar la unidad en un concilio ecuménico.

§ 78

La reconquista de Constantinopla y la unión de Lyón en 1274

Tras la reconquista de Constantinopla por el emperador Miguel VIII Paleólogo en 1261 se produjeron controversias relacionadas con el trono, con las que se simultaneó, en el plano eclesiástico, un cisma entre patriarcas (Arsenio contra José I). El emperador Miguel buscó ayuda también en el papa Clemente IV, quien, como contrapartida exigió un maximalista programa occidental: frente a la confesión de fe y plan de unión propuestos por el emperador, exigía la aceptación del *Filioque,* el primado de jurisdicción pontificio también para la Iglesia oriental (derecho de apelación), el pan ácimo en la eucaristía, definición de los patriarcas orientales como delegados pontificios. Con el fallecimiento del papa (1268) fracasaron provisionalmente estos planes. El papa Gregorio X, que conocía el Oriente, se avino al menos al plan de un concilio, y lo convocó para el año 1274 en Lyón. Su objetivo principal sería el de la unión. La transigencia imperial llegó hasta el punto de que, con la mayoría del clero y de los fieles, incluso el patriarca mismo José I, partidario del emperador y de la unión, se opuso a las manipulaciones, amenazas y medidas persecutorias. En consecuencia, los representantes episcopales presentes en

Lyón representaban verdaderamente al emperador, pero no a la Iglesia oriental. El patriarca se había retirado a un monasterio.

Los representantes, que llegaron a Lyón el 24 de junio de 1274, hicieron entrega de la confesión de fe que se les había exigido. Estaba firmada por el emperador. Cuando se trató la unión en la sesión cuarta, un representante del emperador hizo el juramento. Pero, al parecer, no se satisfizo la petición imperial de que una carta pontificia permitiera los ritos orientales y el *Símbolo* sin el *Filioque.* Se cantó por tres veces la confesión de fe con el *Filioque y* se llegó a considerar esta fórmula «como piedra angular del edificio dogmático de la unión» (B. Roberg). Se aceptó incondicionalmente el primado en el sentido de la doctrina occidental: toda autoridad eclesiástica es sólo participación de la plena potestad pontificia. El papa Pablo VI, con ocasión del año jubilar, se refirió con circunspecta reserva al concilio de 1274 considerándolo el «sexto de los sínodos generales celebrados en Occidente», e indicó que la unión de entonces fue confirmada por el emperador «sin que, sin embargo, la Iglesia griega hubiera tenido oportunidad de expresar libremente su opinión respecto de este contrato». Y afirmó que «los latinos habían elegido los textos y formulaciones que reflejan una doctrina sobre la Iglesia elaborada y formulada en Occidente» (carta al cardenal Willebrands, del 5 de octubre de 1974).

La unión impuesta por la fuerza no sólo ahondó el abismo entre las Iglesias, sino que hizo más profundas las contraposiciones en Constantinopla misma. El emperador, que trató de imponerla con medidas persecutorias, terminó por ser excomulgado por el papa Martín IV como favorecedor de la herejía y del cisma, y no recibió sepultura eclesiástica cuando, excomulgado por las dos Iglesias, falleció en 1282. Su hijo Andrónico II (1282-1328), también excomulgado por el papa, denunció formalmente la unión. El papa trató de responder, sin éxito, con una cruzada contra Constantinopla.

Otras conversaciones para la unión (1333, 1339) se estrellaron contra la intransigencia del papa Benedicto XII, quien exigía la aceptación incondicional de las conclusiones de Lyón. Se hizo depender de esta aceptación la ayuda militar que el Oriente deseaba. Idéntica dureza encontró el emperador Juan V Paleólogo (1341-1391) cuando entró en contacto con el papa Inocencio VI en Aviñón. Prometió el sometimiento, ofreció a su propio hijo como rehén y se mostró dispuesto a hacer concesiones que ningún otro emperador bizantino había prometido con anterioridad. En Constantinopla, donde él fue defendido por un legado pontificio y recibió la comunión, se llegó incluso a celebrar un proceso inquisitorial contra «cismáticos y herejes». Y, cuando el emperador viajó hasta el rey Luis de Hungría, éste llegó a exigir que aquél recibiera de

nuevo el bautismo. En Bulgaria, Luis ordenó que se bautizara de nuevo, en serie, a los ortodoxos como «cismáticos y herejes».

Todavía más lejos fue Juan V cuando, con un exiguo acompañamiento, viajó hasta Roma y se encontró allí, en 1369, con el papa Urbano V. Se pasó formalmente a la Iglesia católica, besó los pies del papa, e hizo cuantas concesiones se le exigieron. Con ello, creó el emperador la ilusión de un sometimiento de toda la Iglesia oriental. Pero ésta no se dejó impresionar por todo aquel montaje. El patriarca llegó incluso a convocar a todos los ortodoxos a mantenerse firmes en la fe heredada de los padres. En consecuencia la ayuda militar esperada por el emperador no llegó.

Esta panorámica de los intentos de unión impulsados por móviles de política eclesiástica o de política militar pusieron de manifiesto entre otras cosas lo siguiente: la unidad era inalcanzable por el camino de la política y no podía significar sometimiento, el emperador no representaba por sí solo el papel que se le asignaba en Occidente, diversos intereses alejados de lo eclesiástico y de lo teológico resultaban nocivos para la unidad.

§79

Ferrara-Florencia y la unión de las Iglesias

Razones completamente distintas terminaron por conducir al concilio de unión, pedido insistentemente por los ortodoxos, e hicieron que el papa se olvidara en la práctica del segundo concilio de Lyón. El cisma, la teoría y la praxis conciliaristas, sobre todo la situación de la división entre el concilio de Basilea y el papa Eugenio IV crearon unas condiciones favorables para la unión. El emperador bizantino necesitaba ayuda militar contra los turcos; el papa, ayuda contra el concilio reformista de Basilea, que trataba de ganarse a los griegos. Antes de que la delegación bizantina iniciara su viaje a Occidente, buques del papa y del concilio estaban a su disposición en el puerto de Constantinopla. Los bizantinos se inclinaron, finalmente, por Eugenio IV y por Ferrara.

La delegación estuvo encabezada personalmente por el emperador Juan VIII Paleólogo. El patriarca José II de Constantinopla, representante de los otros tres patriarcados orientales, y los metropolitas Marcos Eugénico de Éfeso, Besarión de Nicea e Isidoro de Rusia formaban parte de aquella delegación. Cuando se insistió en que el ceremonial exigía que el patriarca le besara el pie al papa, se amenazó con emprender el viaje de regreso. Finalmente se renunció a esa reverencia. Tal vez Pablo VI pensaba en esto y en la ceremonia de sometimiento del emperador Juan V, en 1369, cuando, el 14 de diciembre de 1975, besó los pies en la Capilla Sixtina al representante de los patriarcas ecuménicos, Melitón, metropolita de Calcedonia.

Tanto en Ferrara como en Florencia (desde febrero de 1439), las largas negociaciones para un diálogo teológico fueron llevadas a cabo por interlocutores de igual categoría, a diferencia de lo sucedido en 1274 en Lyón. Purgatorio, *Filioque y* primado del papa fueron los temas principales. En cuanto al pan eucarístico (ácimo para los occidentales, fermentado para los orientales), hubo reconocimiento de las tradiciones respectivas. No se llegó a un acuerdo sobre el momento de la transubstanciación (cuando se pronuncian las palabras de la consagración o en la epiclesis). En la exposición que la teología occidental hacía del purgatorio, los ortodoxos echaban en falta la coincidencia con los padres de la Iglesia.

En cuanto al *Filioque,* que sigue constituyendo un problema teológico entre las Iglesias hasta nuestros días, se encontró un compromiso en la fórmula de la procesión del Espíritu Santo del Padre «a través del Hijo», procesión conocida por los padres de la Iglesia. Los adversarios del *Filioque* (por ejemplo, Marcos Eugénico) fueron aislados por el emperador y por los partidarios de la unión; y posteriormente se aceptó la solución de compromiso a condición de que el *Filioque* no tuviera que ser recogido en el *Símbolo* de los ortodoxos.

En cuanto al primado romano, los ortodoxos habían rechazado siempre la doctrina occidental del papa como vicario de Cristo, que dirige la Iglesia universal como maestro y pastor, convoca los concilios ecuménicos, los preside y los confirma, y como instancia jurídica está sobre todos los patriarcas. En Florencia, el emperador recomendó moderación en la crítica y ceder todo lo posible. Las negociaciones estuvieron a punto de fracasar. Sin llegar a discutir realmente y por completo la cuestión, se aceptó una fórmula de compromiso: los ortodoxos aceptaron al papa como cabeza de la Iglesia universal, vicario de Cristo, etc. «como lo contienen las actas de los concilios ecuménicos y los sagrados cánones». En Oriente se dio a esta frase una interpretación restrictiva: sólo en la medida en que las antiguas normas jurídicas documentan el primado. En Occidente, por el contrario, se pensaba que el primado occidental se fundaba ya en los antiguos concilios. En tiempos posteriores se llevó incluso a desarrollar, partiendo de este texto, la definición del primado de jurisdicción en el concilio Vaticano I. Además, el orden jerárquico de los «restantes patriarcas» (el papa es el primero de ellos) fue confirmado en la secuencia siguiente: 1) Roma, 2) Constantinopla, 3) Alejandría, 4) Antioquía, 5) Jerusalén, «salvaguardando sus privilegios y derechos». También esto resultaba ambiguo: en la concepción occidental, los derechos de los patriarcas serían concedidos por el papa, y no significan autonomía ni independencia alguna. Según la Iglesia oriental, el papa es el primer obispo de toda la Iglesia, y el patriarca de Occidente dentro de la pentarquía (los 5 patriarcas antes señalados), según la concepción de la Iglesia primitiva y de la Iglesia oriental hasta nuestros días. No todos los griegos suscribieron la

decisión conciliar (no la firmó Marcos Eugénico, entre otros). En lugar del patriarca fallecido en Florencia firmó el protosincello Gregorio Melissinos (Mammas). El 6 de julio de 1439 se promulgó el documento, redactado en griego y en latín.

La unión, que no representaba una verdadera solución de los problemas, encontró escaso eco en Oriente, tanto en los obispos y en el clero, como en los monjes y entre los fieles de la Iglesia. No se estaba preparado para ella ni eclesial, ni teológica ni psicológicamente. Occidente había sobrevalorado, una vez más, el papel eclesial del emperador de Bizancio. Puesto que tanto él como el papa habían ejercido diversas presiones, no se puede afirmar que la mayoría de los bizantinos firmaran libremente. Por eso, algunos se retractaron muy pronto; algunos durante el viaje de regreso a sus lugares de procedencia. Cuando Constantinopla cayó en manos de los turcos el 29 de mayo de 1453, se apagó todo pensamiento de unidad. El nuevo patriarca Gennadio Skholarios (1453-1456, 1458-1460) era adversario de la unión.

VII

LAS CRUZADAS

Por Friedrich Schragl

Las cruzadas con la mirada puesta en la Tierra Santa, en sí mismas episódicas y sin un éxito duradero, fueron el resultado de un cúmulo de circunstancias y tuvieron importantes e imprevistas consecuencias. Precisamente por eso merecen que les prestemos una atención especial. A la hora de señalar las razones o circunstancias que motivaron el fenómeno de las cruzadas, podemos señalar los siguientes: la conciencia misionera del Occidente cristiano; las luchas, en parte defensivas y en parte ofensivas, en las fronteras de la cristiandad (defensa contra los mahometanos en España y en el imperio bizantino, cristianización de los eslavos en el este); la fortaleza del papado en la alta edad media y la piedad corporativa de la nobleza medieval, que veían en las cruzadas un objetivo acorde con sus propios ideales. En cuanto «guerras santas», mantienen cierta tensión con la misión en el sentido del evangelio. Y, a partir del siglo XIII pasan lentamente a un segundo plano frente a la propagación no violenta de la fe.

§80

Génesis de la idea de cruzada

La idea de las cruzadas no nació exclusivamente del deseo de liberar la Tierra Santa. Sus raíces están en Europa, especialmente en Francia; y, curiosamente, tuvo mucho que ver con el esfuerzo en favor de la «paz de Dios». De suyo, la guerra era competencia del rey, al que tocaba la responsabilidad de mantener la paz interior y exterior. Con el desmoronamiento de la autoridad del rey en el sur de Francia, durante los siglos IX-X se incrementaron notablemente las contiendas y la depredación de los bienes de la Iglesia. De ahí que los obispos y los sínodos exigieran la paz de Dios. Para llevarla a cabo se formaron milicias de paz dispuestas a luchar («¡Guerra a la guerra!»). Un sacerdocio fuerte se hizo cargo, pues, de las obligaciones de una realeza débil. Esto fue una de las causas que llevó a la idea de la guerra santa. Otra de las raíces proviene de san Agustín, que permitía la guerra defensiva en favor de los creyentes.

El papa Gregorio I (590-604) propagó la guerra también para la difusión de la fe; y siglos más tarde, Carlomagno se sirvió de ella para objetivos emparentados con la fe. De ahí nació posteriormente la

sacralización de la nobleza: el caballero se obligaba solemnemente a defender el bien de los pobres, de las viudas y de la Iglesia. A pesar de las objeciones expresadas por algunos personajes (por ejemplo, Fulberto de Chartres) se intensificó la disposición a luchar por la cristiandad contra enemigos externos, especialmente contra el islam. Con esta mentalidad tuvo que ver bastante el enorme prestigio del que la lucha en sí gozaba entre los pueblos germanos.

Contra intrusos paganos habían reaccionado de forma activa, en épocas anteriores, algunos príncipes eclesiásticos: contra los vikingos, los sarracenos (el papa León IV) y los magiares (Ulrico de Augsburgo). Y se entendió especialmente como guerra santa la lucha contra los árabes en España (reconquista). Ésta se intensificó de nuevo a partir del 1050 y se vio coronada con la conquista de Toledo el año 1085. También la expulsión de los sarracenos de Sicilia fue una especie de cruzada. El papado de la reforma apoyó guerras santas internas y externas: 1063 en España, 1066 la cruzada normanda contra Inglaterra, la *pataria* milanesa para la reforma interna de la Iglesia. El papa Gregorio VII llegó a sopesar la idea de una cruzada contra Oriente, con la intención ,de eliminar por la fuerza el cisma griego. Su sucesor Urbano II consumaba de forma consecuente la idea de la cruzada al fundir en un objetivo único la guerra santa y la peregrinación a Jerusalén. Estas peregrinaciones contaban con una antiquísima tradición. Siguieron realizándose incluso cuando los árabes conquistaron la ciudad santa el año 637. Ni siquiera cuando Al-Hakin «el Loco» destruyó la iglesia del Santo Sepulcro en 1009 se produjo una interrupción importante de las peregrinaciones. Así, en la peregrinación de 1064-1065 participaron 7000 fieles; la dirigió Sigfrido, arzobispo de Maguncia, y participaron en ella los obispos Gunther de Bamberg, Otón de Ratisbona y Altmann, que más tarde sería obispo de Passau.

Pero la situación política en Oriente cambió por completo cuando el emperador bizantino Romano IV sufrió una derrota total en Manzikert (Armenia) a manos de los seljúcidas turcos en 1071. Éstos conquistaron también Jerusalén en 1076, y en 1085 Antioquía, que hasta entonces había pertenecido a los griegos. El nuevo emperador Alejo I Comneno (1081-1118) se dirigió entonces al papa Urbano II para conseguir el apoyo de los caballeros de Occidente. La noticia llegó a Urbano en el sínodo de Piacenza, en 1095. El papa partió de allí al sur de Francia, y se entrevistó con el obispo Ademaro de Puy y con el conde Raimundo de Tolosa y de Saint Gilles, con los que habría madurado la idea de una cruzada. En noviembre de 1095 tuvo lugar en Clermont un sínodo para la reforma. A la conclusión de éste, el papa lanzó un llamamiento para liberar el Santo Sepulcro del poder de los infieles. Y encontró una aprobación espontánea. Numerosos caballeros, al grito de *Deus lo volt!,* tomaron el estandarte de la cruz, que se convertiría en el símbolo de los cruzados. Oficialmente, la

liberación del Santo Sepulcro, que los seljúcidas habrían mancillado, era el objetivo de la cruzada. Sin embargo, la ayuda a los griegos y su reunificación jugó un papel notable. Todo esto tuvo una consecuencia colateral importante: la nobleza occidental abandonó las peleas internas y se centró en las guerras exteriores. La idea, de suyo contradictoria, de la peregrinación armada resultaba una novedad. Se desarrolló así un nuevo rito de bendición: junto a los antiguos atributos o símbolos de peregrinación —a saber, el bastón y la bolsa—, a partir de entonces se bendijo también la espada.

Hasta qué punto estaba preparado el terreno para la idea de la cruzada se desprende de la obra *Gesta Dei per Francos,* un relato sobre la primera cruzada en cuyo comienzo se dice: «Cuando irrumpió aquel tiempo que el señor Jesús recuerda diariamente a sus fieles, especialmente cuando se dice en el Evangelio "El que quiera seguirme, niéguese a sí mismo, tome su cruz y que me siga" (Mt 16,24), un poderoso movimiento se extendió por todo el suelo francés, de forma que todo aquel que deseaba seguir a Dios con puro corazón y cargar con la cruz, trataba de emprender lo antes posible el camino hacia el Santo Sepulcro.» Este tipo de devoción tenía su origen en las tendencias de aquel tiempo. Las órdenes nacidas de la reforma propagaban la *vita apostolica* y deseaban vivir como *pauperes Christi.* Elementos integrantes de esta forma de vida eran la penitencia, que se expresaba principalmente en las peregrinaciones, el cuidado de los enfermos y de los pobres, y la predicación de la *via salutis* como instrucción catequética de los laicos. Ahora se entendía la cruzada como el más profundo seguimiento de la pasión y muerte de Cristo, como una especie de martirio. Los cruzados hacían penitencia por sí y por los que habían quedado en sus hogares, pero que apoyaban a aquéllos con sus oraciones, con su dinero y con otros donativos en especie. Una concreción especial de esta devoción son las órdenes de caballería.

§81

Cruzadas hacia Jerusalén

El llamamiento a la cruzada realizado por el papa Urbano II en el sínodo de Clermont obtuvo una respuesta que rebasó con creces las esperanzas más optimistas. En lugar de algunos miles de caballeros, como el emperador griego esperaba, o de algunas decenas de miles, como el papa deseaba, se produjo un movimiento masivo, una verdadera histeria de cruzada que consiguió su legitimidad propia. Así, el ermitaño Pedro de Amiens, que se lanzó por su cuenta a predicar la cruzada, desencadenó una cruzada popular a la que se unió todo tipo de personas. En las regiones del

Rin llegaron a producirse matanzas de judíos, contra las que incluso la protección de los obispos se mostró completamente impotente.

Para encabezar la primera cruzada no contaban los dos príncipes más importantes de Occidente: el emperador Enrique IV y el rey Felipe I de Francia, excomulgados. En consecuencia, la dirección de la cristiandad occidental recayó en el papado, sin que se hubiera planificado previamente tal liderazgo. En efecto, precisamente el período de las cruzadas, que dura aproximadamente doscientos años, pone de manifiesto la falta de una concepción y liderazgo definidos. Parece más bien un tiempo de aventuras. Estas lagunas se evidenciaron ya en la primera cruzada. Ni el legado pontificio Ademaro de Puy ni Raimundo de Tolosa tenían una autoridad especial, pues otros príncipes de rango similar se sumaron a la empresa. El más importante de todos ellos fue el duque de la Baja Lorena, Godofredo de Bouillón. Tuvieron importancia militar, pero fueron insolidarios los príncipes normandos del sur de Italia y de Normandía. Una y otra vez siguieron sus propios caminos, e intereses. Su principal obsesión era la de extender su propia soberanía a otros territorios. Al final, hubo un grupo director compuesto por diversos príncipes con intenciones diferentes. Para algunos de ellos y para la gran muchedumbre, el objetivo continuó siendo la liberación del Santo Sepulcro.

Tal como se había convenido, a partir del 15 de agosto del año 1096, los diversos contingentes de tropas iniciaron sus respectivos caminos en dirección a Constantinopla. Allí se produjeron las primeras dificultades. El emperador Alejo exigió a los príncipes un juramento de vasallaje al estilo occidental. Él había esperado tropas mercenarias, pero no un ejército con sus propios jefes autónomos. Efectivamente, Alejo deseaba expulsar a los turcos que se habían apoderado casi de todo el territorio de Anatolia. Al encontrarse con un ejército no esperado por él, pensó que podría tener un cierto control mediante el juramento de vasallaje.

En el aspecto militar, la cruzada tuvo un éxito notable. A primeros de junio del 1097 se reconquistó Nicea, y el 1 de julio se obtuvo una resonante victoria sobre los seljúcidas en la llanura de Dorilea. El avance prosiguió a través de la altiplanicie anatolia, por el Tauro, hasta Cilicia. Allí, Balduino de Boulogne abandonó el grueso del ejército y emprendió la marcha hacia la ciudad cristiano-armenia de Edesa (Urfa), se hizo adoptar por el príncipe autóctono Thoros, y creó el condado de Édesa como primer Estado cruzado. El grueso del ejército inició en octubre el sitio de Antioquía, que no cayó hasta el 3 de junio de 1098, tras graves crisis y esfuerzos. Entonces hubo que rechazar a un ejército islámico de refresco. Cuando Bohemundo de Tarento se proclamó príncipe de Antioquía y erigió un patriarcado latino se produjeron tensiones con el emperador Alejo, que pretendía esta ciudad, perdida en 1085, para sí. El ejército se recuperó en Antioquía, y finalmente partió, en 1099, en dirección a Jerusalén; la sitió durante seis semanas y la

conquistó el 14 de julio de 1099. El ejército cristiano provocó un auténtico baño de sangre entre la población musulmana. El entusiasmo religioso se transformó en un lamentable asesinato masivo. Los príncipes se pusieron de acuerdo en que Godofredo de Bouillón se convirtiera en soberano de Jerusalén. Éste no quiso titularse rey de Jerusalén y se conformó con el título de defensor del Santo Sepulcro. Falleció el año 1100. Le sucedió su sobrino Balduino de Edesa, que sí se llamó rey de Jerusalén (1100-1118). En los años siguientes consiguieron consolidar militarmente los Estados cruzados: el año 1102 fueron vencidos los egipcios; en 1109 Trípoli fue conquistada y establecida como condado; en 1110 se le anexionaron Sidón y Beirut. De esa manera había cuatro Estados francos en Oriente: el reino de Jerusalén, el principado de Antioquía y los dos condados de Edesa y Trípoli. Estuvieron completamente marcados por lo francés y lo normando. Posteriormente se dejó sentir también la influencia de las ciudades costeras de Italia, especialmente de Pisa, Venecia, Génova y Amalfi. Pero esos cuatro enclaves eran creaciones bastante artificiales y debieron ser asegurada mediante numerosos castillos cuyas ruinas resultan impresionantes incluso en nuestros días (Krak des Chevaliers y Chateau Blanc en Siria; Montfort, Acre y otros en Israel; Montreal en Jordania).

La exitosa conclusión de esta cruzada, la única que se vio coronada por el éxito, desató gran júbilo en Occidente. En numerosos cantos se celebró la conquista de Jerusalén. En el 1101 se pusieron en camino otras tres peregrinaciones: Güelfo, duque de Baviera, el arzobispo Thiemo de Salzburgo y la viuda del margrave Itha de Babenberg partieron para Oriente, pero todos ellos perecieron en Asia Menor, a manos de los seljúcidas. Por el contrario, resultó mucho mejor el avituallamiento marítimo de las tropas. Estos refuerzos eran sumamente necesarios, pues sólo se disponía de algunos miles de caballeros para defender los territorios conquistados.

La empresa de la cruzada había puesto en manos del papado la dirección de la cristiandad occidental. Pero no sería correcto pensar que el papa Urbano II tramó tal empresa con la intención de obtener este resultado. En efecto, debemos señalar que simultáneamente recayó sobre los papas la preocupación por los nuevos Estados conquistados, y esta nueva circunstancia puso al descubierto las limitadas posibilidades con que ellos contaban.

En la historiografía se ha impuesto el número de siete cruzadas, pero es un tanto arbitrario, ya que muy pronto todas las empresas guerreras contra paganos fueron bendecidas como cruzadas. Por otra parte, hubo otras marchas a Jerusalén que no han sido recogidas en esta enumeración. La segunda cruzada se organizó con motivo de la caída de Edesa (1144). El papa Eugenio III encargó a Bernardo de Claraval la predicación de la cruzada. Éste ganó para la causa a Luis VII de Francia, y en la Navidad del

año 1146 hizo que Conrado III dejara de oponerse a la cruzada y pasara a apoyarla. En mayo del 1147 el ejército alemán, con numerosos príncipes y obispos, se puso en marcha. Tras superar una serie de dificultades llegó a Anatolia, pero sufrió una aplastante derrota el 15 de octubre en Dorilea. El rey Conrado pudo escapar de la catástrofe con la décima parte del ejército. El rey de Francia siguió el camino más seguro que bordeaba las costas, y luego pasó en barco a Antioquía. En una reunión de los príncipes en Acre se decidió una expedición contra Damasco, aunque la dinastía allí reinante de los búrjidas se había aliado desde tiempos atrás con Jerusalén. Tal empresa tuvo un desenlace denigrante, y trajo, además, la pérdida de un aliado. De esta manera, la segunda cruzada, en la que tantas esperanzas se habían depositado, terminó en un fracaso sin paliativos. El único éxito reseñable fue la conquista de Lisboa, en el lejano Occidente, por los cruzados ingleses y flamencos.

Con el fracaso, se dejaron oír por primera vez voces que criticaban las cruzadas. Se echó la culpa del fracaso principalmente a la infidelidad de los griegos, pero Gerhoh de Reichersberg calificó ya la dirección eclesiástica de la guerra como «obra del demonio y del anticristo».

La situación de los Estados nacidos de las cruzadas se deterioró rápidamente en las décadas siguientes. Tras la muerte del joven rey leproso Balduino IV, los caballeros estuvieron más desunidos que nunca. El sultán Saladino había conseguido unir las fuerzas islámicas con Egipto. El 4 de julio de 1187 conseguía la decisiva victoria sobre el ejército de los caballeros en Cuernos de Hattin, en las proximidades de Tiberíades. El 2 de octubre caía Jerusalén. De esa forma había terminado propiamente toda la empresa de la cruzada. Lo que sucedió después no pasó de la categoría de remedo.

La caída de Jerusalén desencadenó la tercera cruzada. El papa Clemente III consiguió que reinara la paz entre Francia e Inglaterra, y movió a todos los príncipes importantes de Europa para que participaran en ella. La dirección recayó en el emperador Federico Barbarroja, que partió de Ratisbona en 1189 con un ejército bien equipado. Pero el emperador encontró la muerte el 10 de junio de 1190 al atravesar el río Salef, en el sur de Anatolia. Seis semanas después moría también su hijo Federico de Suabia, por lo que el ejército alemán se disolvió.

Ricardo Corazón de León, rey de Inglaterra, vino por mar, conquistó Chipre en 1191, y aterrorizó con un ejército anglofrancés la sitiada ciudad de San Juan de Acre. Con posterioridad se riñeron los príncipes. El rey francés volvió a su patria. Ricardo consiguió asegurar la franja costera mediante algunas victorias, pero Jerusalén permaneció en poder de los musulmanes. En un armisticio (1192), logró que se garantizara el libre acceso de los peregrinos a la ciudad santa. Al fin, quedaron para los

cruzados sólo la franja costera y algunos castillos o plazas fuertes que a partir de entonces fueron gobernados desde Chipre.

En la enumeración oficial de las cruzadas no se reseña la empresa del emperador Enrique VI, quien en 1195 dio su aprobación para una marcha. Envió por delante un ejército al mando de Conrado de Querfurt, quien pudo conquistar Tiro y Sidón y asegurar la costa. La muerte del emperador (1197) y la doble elección llevada a cabo en Alemania impidieron la conclusión exitosa de la empresa. Por primera vez se fijó un impuesto para esta cruzada.

Sobre una base similar estructuró el nuevo papa Inocencio III su plan de una cruzada. Los caballeros debían ser pagados, y habría que recaudar el dinero mediante impuestos voluntarios. A partir de 1199, el papa hizo propaganda de la (cuarta) cruzada, y trató de entrar en contacto con los griegos. Los cruzados —principalmente franceses y piamonteses— se reunieron en 1202 en Venecia, que debía transportarlos con su flota. Puesto que el dinero era escaso, los caballeros se obligaron a conquistar la ciudad de Zara (Zadar), en Dalmacia, población cristiana en poder del rey de Hungría, y, finalmente, en 1204, a la conquista de Constantinopla, convertida prácticamente en una colonia veneciana. La única vinculación con lo que podríamos definir como objetivo de una cruzada fue la intención de conquistar, con los sometidos griegos, los santos lugares. Pero jamás se llegó a conseguir ese objetivo. La cruzada se había escurrido completamente de las manos del papa. Para los venecianos se convirtió en una inmensa rapiña. Pero los daños fueron irreparables. Steven Runciman habla de un «acto de gigantesca locura política». No sólo porque esto incrementó el odio y la desconfianza de los griegos contra la Iglesia latina y se consolidó así más el cisma, sino también porque se liquidó la única fuerza que podía resistir contra los turcos. Una gran amenaza se cernía así también sobre los restos de los Estados nacidos de las cruzadas, y toda la idea de la cruzada cayó en el descrédito.

Una reacción irracional a todo esto fue la así llamada «cruzada de los niños» de 1212. Un pastorcillo francés llamado Esteban de Vendóme y Nicolás de Colonia, de diez años, condujeron a miles de niños hacia Marsella o Brindis, donde una gran parte de ellos perecieron o fueron vendidos como esclavos.

La reconquista de Jerusalén siguió siendo uno de los puntos más importantes del programa del pontificado de Inocencio III. En el cuarto concilio de Letrán (1215) se acordó una gran cruzada para el 1217, se recaudaron diezmos y se hizo propaganda. El rey Andrés II de Hungría y el duque Leopoldo VI de Austria combatieron con poco éxito en los alrededores de la ciudad de San Juan de Acre, pero el grueso del ejército se dirigió a Egipto. En efecto, se conquistó Damieta, pero la campaña fue dirigida tan desastrosamente por el rey titular de Jerusalén, Juan de

Brienne, y por el legado pontificio Pelagio que terminó en una grave derrota (1221).

El emperador Federico II había tomado la cruz ya en 1215, pero retrasó una y otra vez la marcha. Finalmente, en 1227 reunió un gran ejército en Brindis. Pero la sombra de las luchas de los papas contra los Staufen se dejó sentir sobre toda la empresa. Así, cuando el emperador cayó enfermo y aplazó la cruzada, el papa Gregorio IX lo excomulgó. A pesar de todo, Federico se dirigió personalmente a Siria en 1228, y consiguió, mediante negociaciones respaldadas por un ejército, la devolución de Jerusalén, Belén y Nazaret, con un corredor hacia Jafa, y una tregua de diez años; él mismo se coronó rey de Jerusalén. De suyo, fue la cruzada más exitosa desde la primera empresa de esta naturaleza.

De cualquier manera, todo esto no pasó de ser un paréntesis o un interludio, pues Jerusalén caía definitivamente en manos de los musulmanes el año 1244, y el ejército de los caballeros fue aniquilado en Gaza. Por esa razón se volvió a discutir en el primer concilio de Lyón (1245) la idea de una nueva cruzada, y se decidieron nuevos impuestos, pero el entusiasmo de los primeros tiempos había desaparecido. Sólo Luis IX el Santo, de Francia (1226-1270), emprendió en 1248 una cruzada contra Egipto, pero cayó prisionero con su ejército y tuvo que pagar rescate (1250, sexta cruzada). Luis IX permaneció en Palestina hasta 1254, y puso en orden los asuntos de los Estados francos.

A partir de ese momento, la soberanía latina en Oriente cayó en picado y desapareció en seguida. En 1621 fue eliminado el reino latino de Constantinopla; en 1268 se perdieron Jafa y Antioquía. Acto seguido, el rey Luis emprendió su última cruzada (la séptima). Quiso conquistar Túnez con la esperanza de que el emir de la ciudad se bautizaría y emprendería la marcha contra Egipto engrosando las filas del ejército francés. Luis murió con gran parte de su ejército en el sitio de la ciudad, presa de la peste, en 1270. En 1289 cayó Trípoli, y en 1291 San Juan de Acre.

Los intentos realizados en el segundo concilio de Lyón (1274) para organizar una nueva cruzada cayeron en el vacío. El ocaso de los ideales de cruzada no se debió al poder de los Estados islámicos, pues tal poder se había debilitado mucho a causa de las incursiones de los mongoles. El factor determinante fue la enemistosa desunión de los caballeros de Occidente, que con demasiada frecuencia lucharon entre ellos mismos y se negaron a someterse a autoridad alguna. Las causas que llevaron a este final estaban presentes ya en la primera cruzada.

§82

Cruzadas con otros objetivos

La idea de la cruzada había prendido de tal manera en Europa que pronto fueron declaradas como cruzada también otras empresas guerreras. El papa Urbano II había reconocido como cruzada la reconquista en la península Ibérica, y había concedido a los guerreros idénticas indulgencias que a quienes partían a la conquista de la Tierra Santa. La reconquista de la península Ibérica se había concluido prácticamente en 1265. Sólo el reino islámico de Granada perduró hasta 1492. Mucho más preocupante era que también la guerra contra los vendos, en 1147-1148, fuera declarada cruzada. La idea de la cruzada cambió completamente de sentido cuando se convirtió en instrumento de la política eclesiástica y se utilizó contra todo aquel que transgredía los preceptos de la Iglesia, como, por ejemplo, contra los campesinos que se negaban a pagar los diezmos, o también contra herejes y cismáticos. Así se calificaron, sobre todo, las luchas contra los albigenses (a partir de 1208); fueron de una crueldad extraordinaria y, en último término, sólo sirvieron para fortalecer el poder del rey en Francia. Se entendió la cuarta cruzada como lucha contra los cismáticos. De ahí que Inocencio III jamás se distanciara adecuadamente de los actos de crueldad cometidos en la conquista de Constantinopla. Gregorio IX concedió al arzobispo de Brema una cruzada contra los súbditos que se negaban a efectuar sus pagos (1232-1234); a los participantes se les otorgaban idénticas indulgencias que a los cruzados. Las cruzadas contra el emperador Federico II y contra sus herederos degeneraron en pura política eclesiástica.

De naturaleza algo diferente fueron las cruzadas contra los prusianos y los lituanos, pues en estos casos cabía afirmar que se luchaba contra paganos. De ahí que el entusiasmo por la cruzada desapareciera paulatinamente, aunque nunca llegó a apagarse por completo. En el siglo XV se desempolvó la idea. Por eso se entendieron como cruzada las guerras contra los husitas. Cuando los papas Calixto III y Pío II presentaron bajo este prisma la defensa contra los turcos tuvieron escaso éxito.

§83

Las órdenes militares

Los comienzos de las órdenes militares de caballería se encuentran en el servicio a los peregrinos y a los enfermos, de donde derivó la protección contra mahometanos y paganos. Su regla se inspiró casi siempre en la de san Agustín o en la de san Benito, pero se estructuraron según una forma adecuada a sus tareas. Por eso, los miembros se dividían en tres grupos: caballeros nobles para el servicio de las armas, capellanes y hermanos de la orden para el servicio a los enfermos, pero también de las armas. A la cabeza se encontraba el gran maestre, auxiliado por el capítulo

general. Para Tierra Santa tuvieron importancia los caballeros de San Juan y los templarios, a quienes se encomendó primero la protección de los peregrinos y posteriormente también la de numerosas fortalezas. Con frecuencia, las órdenes militares se pelearon entre sí, pero siempre con el rey de Jerusalén. Mediante numerosas fundaciones y una hábil política financiera, llegaron a amasar grandes riquezas. Con los amplísimos privilegios concedidos por los papas, escaparon a todo tipo de control de los Estados tanto en Tierra Santa como en los países europeos.

a) *La orden de los templarios*

Nació hacia el 1119 en Jerusalén, donde Hugo de Payens se asoció con siete caballeros franceses y fundó una asociación religiosa que intentaba armonizar la vida claustral y ascética con la profesión militar. Tenía por finalidad la defensa de los peregrinos que llegaban a Tierra Santa. El rey Balduino II de Jerusalén les cedió parte de su palacio, erigido según se creía sobre el antiguo templo de Salomón; de ahí que se les denominase caballeros del templo o templarios. En 1128, Bernardo de Claraval les dio la *Regla,* y los recomendó a la caballería occidental. Se hicieron exentos en 1139 y pronto adquirieron un gran florecimiento. La mayoría de los miembros eran franceses, y en Francia se encontraban sus principales posesiones. Tras la caída de San Juan de Acre (1291), la orden trasladó su actividad a Chipre, pero degeneró pronto, y desapareció en el tristemente célebre «proceso de los templarios», a partir del 1305 (fue suprimida definitivamente en 1312 por el papa Clemente V). Además del servicio de las armas, atendieron hospitales.

b) *Los caballeros de San Juan*

Los comienzos de esta orden (llamada también hospitalarios, caballeros de Rodas, caballeros de Malta) son algo anteriores. A mediados del siglo XI, comerciantes de Amalfi crearon un hospital en Jerusalén, en una iglesia de San Juan. En el tiempo de la primera cruzada dirigía el hospital Gerardo de Amalfi. Bajo la dirección de su sucesor Raimundo de Puy (1120-1160), los caballeros de San Juan se convirtieron en orden militar, pero continuaron cuidando el hospital. También en Europa atendieron hospitales; y, de este modo, trasvasaron a Occidente los superiores conocimientos médicos de los árabes. Después de la caída de San Juan de Acre, y tras una breve estancia en Chipre, conquistaron Rodas y el Dodecaneso, e hicieron de estas islas un bastión contra los turcos y un centro comercial (1309-1522). Expulsados finalmente por los turcos, recibieron del emperador Carlos V (1530) la isla de Malta, desde la que prosiguieron la lucha contra los piratas sarracenos. La revolución francesa

les privó de sus posesiones, y Napoleón les quitó incluso la isla de Malta en 1798. A partir de 1859 revivieron los caballeros de Malta. Se dedican principalmente al cuidado de los enfermos.

c) *Los caballeros teutónicos*

La tercera gran orden militar es la de los caballeros teutónicos. Tuvieron su origen durante la tercera cruzada. Unos cuantos peregrinos de Brema y Lübeck instalaron un hospital en el campamento militar de San Juan de Acre para atender a los soldados y peregrinos enfermos de lengua alemana. En 1191, al año siguiente de su nacimiento, el papa Clemente III confirmó la comunidad del hospital; en 1198 se transformó en orden militar. A partir del 1230, la orden, bajo la dirección del gran maestre Hermann de Salza, trasladó su campo de actividad a Prusia (Kulm), y en 1237 se unió con los hermanos de la espada en Livonia. Aquí se extendía el territorio de la orden teutónica, que abarcaba desde el Weichsel hasta el golfo de Finlandia. Desde 1309, el gran maestre tuvo su sede en Marienburgo. Tras la batalla de Tannenberg contra los polacos, en 1410, comenzó el declive de la orden. Alberto de Brandeburgo, gran maestro de la orden, transformó en 1525 el territorio de la orden en un principado protestante. En la parte católica de Alemania sobrevivió la orden, pero fue suprimida en 1805 en la confederación de Estados re-nanos. Hoy tiene su centro en Viena; y posee filiales en el sur del Tirol y en algunas ciudades alemanas.

Además de estas tres grandes órdenes, existió toda una serie de órdenes de caballería de menor importancia y alcance. Entre éstas tuvieron importancia en la península Ibérica algunas que intervinieron en la reconquista. En 1318, el rey Dionisio de Portugal fundó la orden de Cristo con antiguos miembros de la suprimida orden de los templarios. A partir de 1433, la dignidad de gran maestre recayó en la casa real. Y esto sería muy importante en tiempos posteriores, pues la orden recibió el derecho de patronato para todas las misiones portuguesas. La orden de Cristo fue suprimida en 1797. Los mercedarios, fundados por san Pedro Nolasco y san Raimundo de Peñafort, fueron una orden de caballería sólo de forma provisional. Su fundación tuvo lugar en 1218. Se dedicó a rescatar a los prisioneros de manos de los sarracenos. Fundación posterior y desdichada fue la orden de Caballería de San Jorge, obra del emperador Federico III en 1470 (Millstatt-Wiener Neustadt).

VIII

LA MISIÓN DESDE EL SIGLO XI

Por Friedrich Schragl

A finales del primer milenio de la era cristiana, los pueblos de Europa habían sido misionados en su mayor parte. Constituían la excepción las tribus de los vendos que se encontraban entre el Elba y el Oder, así como los pueblos del Báltico que se encontraban al noreste del Weichsel. La misión en estos territorios introdujo a los últimos paganos de Europa en la familia de los pueblos cristianos. Hacia el 1270 se había completado la cristianización de los pueblos europeos, si exceptuamos a los lituanos y el reino islámico de Granada. La misión entre los mahometanos avanzó a medida que decrecía el interés por empresas relacionadas con la cruzada, y puso otra vez en vigor la predicación de la palabra distanciada por completo de la violencia, pero no pudo presentar éxitos particularmente importantes. Los centros de gravedad de la misión de la última fase de la edad media se situaron en la confrontación con el islamismo, en la misión de los mongoles y en la cristianización de los nuevos territorios descubiertos por los españoles y los portugueses. La importancia de la misión por la espada —propagación de la fe cristiana y del imperio con el poder de las armas— cayó como consecuencia, principalmente, de las cruzadas. Con estas y con sus anteriores raíces en la península Ibérica empalmó por el contrario la misión española y portuguesa del patronato en las regiones de ultramar descubiertas recientemente. De ella deriva el actual cristianismo latinoamericano.

§84

Los vendos

En la labor de cristianización de los eslavos situados al este del Elba influyó principalmente la idea de la *dilatatio imperii christiani* e hizo que predominara la misión por la espada. Hay que tener presente al respecto la solución que propuso Bernardo de Claraval al predicar la cruzada contra los vendos en conexión con la segunda cruzada: «Aniquilación o conversión de los gentiles» (1147). La cruzada fue un completo fracaso.

Los Otones habían comenzado ya la misión de los eslavos del Elba, pero los obispados creados sucumbieron como consecuencia de una reacción pagana. Hacia 1120, el rey Boleslao III impuso a los habitantes de

Pomerania la aceptación del cristianismo. El obispo Otón de Bamberg misionó allí a partir de 1124 con mucho éxito; en 1140 esta labor misionera llevó a fundar el obispado Wollin-Kammin. El canónigo hamburgués Vizelin predicó a los vagnos apoyado por Enrique el León y Alberto el Oso. Fue consagrado obispo del obispado de Oldenburgo (Holstein) en 1151 (trasladado en 1160 a Lübeck). También pudieron ser creados de nuevo los desaparecidos obispados de Ratzeburgo y Mecklenburgo-Schwerin; e igualmente los obispados Havelberg y Bran-deburgo, situados al sur de aquéllos. Pero fueron los premonstratenses y los cistercienses los que consiguieron que la cristianización profundizara en estos territorios. Hasta el 1200 aproximadamente no se pasó de una tosca estructura parroquial.

§85

Los países del Báltico

Los primeros trabajos misioneros en Livonia fueron realizados por Brema y Lübeck hacia el 1180, pero los primeros éxitos llegaron tras la cruzada de 1198. En 1201 Riga se convirtió en sede episcopal y la orden de caballería de los hermanos de la espada fue fundada por aquellas fechas. Con la ayuda de esta orden, el obispo conquistó amplios territorios de las actuales Letonia y Estonia, y obligó a sus habitantes a bautizarse. En 1255 Riga se convirtió en arzobispado para el Báltico. La misión de los estonios fue iniciada desde Dinamarca, hacia 1170, por lo que el obispado de Reval permaneció sometido a la circunscripción metropolitana de Lund, mientras que las dos sedes episcopales de ÖselWiek y Dorpat pertenecieron a Riga.

El cristianismo llegó a Finlandia desde Suecia en el siglo XII, pero hasta el siglo XIII no fue conquistado y cristianizado el país. El obispado de Abo, fundado en 1276, siguió siendo sufragáneo de Uppsala.

Los primeros intentos para convertir a los prusianos se remontan a Adalberto de Praga (asesinado en 997) y a Bruno de Querfurt († 1008). Pero la cristianización no se produjo hasta el siglo XIII. Sólo mediante la intervención de los caballeros teutónicos (a partir de 1228) y con la ayuda de las cruzadas fue posible someter al pueblo afincado entre el Weichsel y el Memel, y hacer que se bautizara, aunque a decir verdad fueron más los prusianos asesinados que los bautizados. El legado pontificio Guillermo de Módena creó los obispados prusianos: 1243 Kulm, Pomesania y Ermland, 1255 Samland. La cristianización interna de las personas fue obra de los cistercienses. En el platillo de la balanza contrapuesto al del brutal método misionero podemos poner los importantes logros culturales de los caballeros teutónicos, que consiguieron levantar el país con la ayuda de colonos alemanes. El peso de esta orden militar en los países bálticos fue

decisivo. El papa Gregorio IX hizo que los caballeros teutónicos consideraran el país como responsabilidad suya, pues casi todos los obispados fueron incorporados a esta orden.

Los lituanos tuvieron que pelear duramente contra los caballeros teutónicos para mantener su autonomía y su paganismo. Ciertamente, el príncipe lituano Mindowe había abrazado el cristianismo en 1250, pero fue asesinado en 1263. A partir de 1323, predicaron los dominicos y los franciscanos, pero sin éxito. En 1325 fueron quemados 36 franciscanos. A la conversión de este pueblo se llegó más tarde por el camino de la política. El gran príncipe Jagellón abrazó la fe cristiana en 1386. Tal conversión era absolutamente indispensable para poder llegar al trono real de Polonia. Además, mandó bautizar al pueblo y proclamó el cristianismo como religión del Estado. Se obligó a la población a acudir masivamente a las orillas de los ríos para ser bautizados. Se dijo al pueblo que el Dios de los cristianos era más fuerte, pues los sacerdotes de ese Dios podían destruir las imágenes de los ídolos sin sufrir castigo alguno. A partir de 1413 fueron cristianizados también los sammaítas (lituanos meridionales). En la verdadera aceptación interior de la religión trabajaron, sobre todo, las órdenes mendicantes. Vilna se convirtió en obispado en 1387; en 1417 Medininkai o Samogitia (trasladado en el siglo XIX a Kaunas).

§86

Intentos de misionar a los mahometanos

Las cruzadas no pretendían la conversión de los musulmanes; no respondían a esa intención. Pero precisamente la carencia de éxitos militares llevó a un nuevo método de misión. Las innovaciones se debieron a las órdenes mendicantes. Así, el mismo Francisco de Asís intentó en 1219, ante Damieta, convertir al sultán egipcio Al-Kamil. Y envió a cinco hermanos de la orden a misionar en Marruecos, donde murieron martirizados en 1220. Podemos considerar esas actuaciones franciscanas como los primeros brotes de la misión mediante la palabra, en contraposición a la habitual misión por medio de la espada. Pero la misión por la palabra no encontraría su acuñación perfilada hasta bastante después.

Los franciscanos recogieron expresamente el programa de la misión en su *Regla.* Ellos y dominicos fueron los primeros en preocuparse seriamente por encontrar un nuevo método de misión. Los dominicos fomentaron el estudio de las lenguas árabe y hebrea. Ramón Llull (1232-1315), que también misionó personalmente en países islámicos, estimuló la fundación de colegios misioneros, exigidos también sin éxito por el concilio de Vienne. Podemos considerar como verdaderamente moderna la

formación de la *Societas peregrinantium propter Christum* a mediados del siglo XIII, con una federación misionera para Oriente.

La misión entre los musulmanes no pasó de ser un intento, pues estuvo prohibida la predicación a los musulmanes en los países árabes. De ahí los mártires franciscanos en Marruecos, Túnez (1225) y Ceuta (1227). Parece que hacia 1226-1227 habría existido una provincia franciscana en territorio bereber con vicariatos en Túnez y Marruecos. Los obispos de Marruecos y de Fez, de reciente creación, sirvieron más a la asistencia a mercaderes y prisioneros europeos que a la misión. También fue dirigida la palabra a restos de la población cuyos ancestros habían pertenecido al cristianismo antiguo. En los Estados cruzados, los franciscanos se dedicaron a la «repatriación» de cristianos orientales. Sin duda, se ha hablado de viajes misioneros a regiones absolutamente islámicas; sin embargo, resulta un tanto difícil de creer la información que habla del bautismo de varios miles de musulmanes. Pero los franciscanos cuidaron los santos lugares hasta 1291, y posteriormente a partir de 1333.

§87

Misión occidental entre los mongoles

Gengis Kan reunió en 1206 diversas tribus e hizo de ellas el poderoso pueblo de los mongoles; conquistó el norte de China, Asia interior, el norte de Persia y venció a los rusos. En tiempos de sus sucesores se formaron cuatro reinos: en Rusia y Siberia occidental dominó la Horda de Oro; en Mesopotamia y Persia, la dinastía de los Ilchanes; Asia Central formó el reino de Chagatai; Asia Oriental (Mongolia y China) estuvo sometida al Gran Kan, con la capital Karakorum, posteriormente Khanbaliq (Pekín). La religión de los mongoles era el chamanismo, pero ya hacia 1000 algunas tribus se convirtieron al cristianismo nestoriano. En los siglos siguientes, aceptaron un sincretismo compuesto de chamanismo, budismo, islamismo y cristianismo, y mantuvieron una postura tolerante y abierta respecto de todas las religiones.

Entre 1230 y 1237, dominicos húngaros viajaron repetidas veces a la región delimitada por el Volga y los Urales, para encontrar la patria originaria de los magiares. Encontraron allí a los cumanos, una tribu pariente, pero los mongoles los expulsaron ya en 1236, y una parte de ellos huyó hacia Hungría. A aquéllos se debió también la marcha de los mongoles hacia Europa Central (batalla de Liegnitz en Silesia, devastación de Hungría y Croacia en 1241). Sin embargo, los papas y el rey francés entraron pronto en contacto con los mongoles o tártaros, pues también recibieron este nombre. En Occidente se tenían noticias de los éxitos misioneros de los nestorianos en Asia Central; habían convertido allí a un

príncipe turcomano en el lago Baikal, en el que se vio a Juan, legendario sacerdote y rey. Por esa razón, el papa Inocencio IV envió a Karakorum al franciscano Juan de Piano di Carpine en 1245-1247; e igualmente el rey francés al flamenco Guillermo de Rubruck (1253-1255). Pero la misión comenzaría más tarde.

Franciscanos y dominicos fundaron algunas casas en el reino de la Horda de Horo, y consiguieron algunos éxitos a partir del 1300. Sin embargo, desde 1313 se empezó a abrir paso entre los mongoles una ola de islamización. Y hacia el 1360 éstos se habían vuelto por completo al islam. De esta manera desapareció el cristianismo de esta región hasta que fue conquistada por los rusos. En el reino central de Chagatai, la influencia del islamismo fue más intensa desde un principio; no obstante, también aquí se consiguió erigir sedes episcopales y casas de las órdenes citadas.

En el reino de los Ilchanes actuaron especialmente los dominicos. Los ilchanes mantuvieron relaciones de buena voluntad con los nestorianos y jacobitas tras la conquista de Bagdad y el asesinato del califa. También las potencias europeas entraron en contacto con ellos para combatir conjuntamente a los musulmanes y salvar los restos de los Estados cruzados. Por eso en el concilio de Lyón de 1274 se presentó una delegación mongol para conseguir una alianza contra los mamelucos de Egipto. Un miembro de la delegación llegó incluso a recibir el bautismo. En Europa se pusieron grandes esperanzas en la conversión de estos mongoles, pues los dominicos habían tenido algún éxito en la familia reinante. Pero la misión se desmoronó por completo en tiempos de Tamerlán (1336-1405), quien se volvió con su pueblo hacia el islamismo. Para colmo, la gran peste de 1348 despobló los conventos.

Mucho más importante fue la misión en el Gran Kanato, es decir, en Mongolia y China. Marco Polo estableció el contacto con sus viajes en 1261-1269. El Gran Kan pidió por medio de él el envío de 100 sacerdotes doctos de Europa; sin embargo, en un primer momento sólo el franciscano Juan de Montecorvino llegó a la capital Khanbaliq. Éste tuvo sus primeros éxitos con los onguts, un pueblo nestoriano. Mediante una considerable acomodación, consiguió organizar en Pekín una Iglesia compuesta por mongoles y chinos. En 1307 Clemente V elevó a Pekín a la categoría de sede metropolitana e hizo sufragáneos de ésta a todos los obispados desde el mar Negro hasta China. En 1328 se contaban en China unos 30000 católicos. Pero se rompió el contacto con Europa.

Cuando en 1338-1345 un legado pontificio viajó por Asia Central y por China no encontró ya obispo alguno. Cuando la nacionalista dinastía Ming se hizo con el poder en China, el cristianismo chino terminó provisionalmente después del 1368.

En verdad, el éxito permanente no acompañó a la misión de franciscanos y dominicos durante los siglos XIII y XIV, pero nunca se

ponderará suficientemente sus grandes prestaciones y su heroísmo. Sin cobertura alguna de tipo militar o diplomático, y en contacto esporádico con su patria de origen, predicaron a pueblos extraños hasta entonces, y frecuentemente enemistosos. Era la primera salida de la angostura de Occidente, tras largo tiempo.

§88

El comienzo del patronato misionero de España y Portugal

En la península Ibérica, la misión tuvo, a partir de la alta edad media, un cierto carácter de cruzada. Con la unión de Aragón y Castilla en 1479, el celo por la unidad de la fe floreció de una manera especial. Revivió la Inquisición, los moros fueron expulsados de Granada, y se tomaron medidas para hacer que los judíos y los moros se bautizaran o emigraran del país. Los moros y los judíos bautizados (moriscos y marranos respectivamente) fueron vigilados estrechamente por la Inquisición.

Fracasó la conquista de la costa marroquí y argelina, mas se consiguió abrir el cerrojo musulmán mediante la investigación sistemática de la costa africana occidental, aunque sin duda el acontecimiento más importante lo constituyó el descubrimiento de América. Los genoveses descubrieron las Islas Canarias en el siglo XIII, las cuales fueron misionadas en el siglo XIV. Con todo, hasta el 1400, los franciscanos no consiguieron una misión exitosa de los guanches autóctonos. El misionero más conocido fue san Diego de Alcalá. En 1404 se creó un obispado en Lanzarote, trasladado a Las Palmas de Gran Canaria en 1483. La orden de Cristo fue importante para la ulterior investigación de África occidental. Su gran maestre Enrique el Navegante de Portugal envió anualmente, por cuenta de la milicia de Cristo, algunas naves con este objetivo. En 1419 se descubrió Madeira; en 1424, las Azores. El papa Eugenio IV encomendó en 1419 a la orden de Cristo todos los territorios conquistados y por conquistar. Todavía más importante fue la bula del papa Calixto III *Inter caetera,* de 1456, en la que se concedía a la orden de Cristo el pleno *ius patronatus* para todos los territorios desde la costa africana occidental hasta la India. Pero dado que la dignidad de gran maestre estaba vinculada a la casa real, cabía afirmar que la corona tomaba a su cargo la obligación de misionar; por desgracia, esto implicaba que toda la organización de la Iglesia en las colonias iba a estar sometida a la corona durante siglos.

Los portugueses apenas si misionaron en la costa de Guinea, pues estaban interesados en crear centros comerciales. Sólo en la desembocadura del río Congo consiguió la misión, después de 1482, un despliegue mayor, pero su desarrollo verdadero se dará en el siglo XVI. También la misión española en América comenzó verdaderamente en el siglo XVI. Para ella,

el conocido arbitraje del papa Alejandro VI de 1493 o su revisión de 1494 en el tratado de Tordesillas es la frontera con la edad moderna. En estas reglamentaciones se delimitaron las esferas de interés entre el poder portugués y el español, y con ello también las de la misión.

IX

EL COMPORTAMIENTO DE LA IGLESIA CON LOS HEREJES Y LOS JUDÍOS

Por Karl Amon

A diferencia de la Iglesia oriental, cuya historia estuvo acompañada permanentemente por herejías, la Iglesia occidental de los primeros tiempos medievales no tuvo ramas colaterales heréticas. La controversia de las imágenes vino también de la Iglesia oriental, y sólo representó una intranquilidad marginal para el Occidente. Las primeras corrientes heréticas se ponen de manifiesto a principios del segundo milenio; en el siglo XII saltan a la luz pública peligrosas herejías populares que se propagan de forma amenazante. A finales de la edad media nos encontramos con herejías nacionales en Inglaterra y Bohemia.

§89

Desviaciones teológicas

Algunos teólogos sostuvieron en ocasiones doctrinas divergentes que no significaron grandes peligros. Así el adopcionismo (Cristo, según su naturaleza humana, es sólo hijo adoptivo de Dios) del arzobispo Elipando de Toledo y del obispo Félix de Urgel encontró pronto la oposición de los teólogos francos (Elipando † 802). Tampoco el monje sajón Godescalco († 868-869) consiguió que su doctrina de la predestinación superara la resistencia de Rábano Mauro ni de Hincmaro de Reims. En la primera controversia sobre la cena del Señor, a la exagerada doctrina de la identidad de Pascasio Radberto († hacia el 856) se opusieron Rábano Mauro, Ratramno de Corbie con una doctrina más fuertemente simbólica, y Juan Escoto con una doctrina espiritualista del sacramento. Una nueva controversia sobre la eucaristía tuvo lugar dos siglos más tarde entre Berengario de Tours (simbolismo espiritualista) y los defensores de una modificada doctrina de la consagración (sínodo cuaresmal de 1079: el pan y el vino se transforman según la substancia), que sustituía al anterior realismo tosco (sínodo cuaresmal de 1059). Berengario se sometió.

§90

Primeros movimientos heréticos

Ya en el segundo milenio encontramos, dispersos geográfica y sociológicamente, una serie de grupos cuya interpretación resulta difícil todavía hoy. Los encontramos en Francia, en el norte de Italia y en Alemania, fuera del marco eclesiástico y social; se amparaban en su carisma personal y rechazaban doctrinas o instituciones eclesiásticas tales como el diezmo, la obediencia, el bautismo de los niños, la eucaristía, el purgatorio y la veneración de la cruz. Se dan también esfuerzos esporádicos y aislados para la formación religiosa del pueblo y en la traducción de la Sagrada Escritura. En la eclosión espiritual e intelectual del siglo XI, estos «herejes» representan la punta del iceberg, y son enormemente peligrosos. El movimiento fue superado por la reforma de la Iglesia protagonizada por Gregorio VII.

§91

Los cátaros

Los cátaros no son un claro producto del cristianismo; una de sus raíces, la acentuación de una forma de vida acorde con el evangelio, los vincula con el movimiento de reforma eclesiástica. De los bogomilos de la península Balcánica (y de herejías anteriores a éstos) proviene su dualismo, la contraposición del Dios bueno y del principio malo, al que vieron especialmente en la materia, en el cuerpo y en la sexualidad. De ahí derivaron las exigencias de una ascesis rígida, de la total continencia sexual y del ayuno estricto, conducta observada únicamente por los «perfectos», por los miembros propiamente dichos, seguros de su salvación. Junto a la denominación de *katharoi* (término griego del que proviene «cátaro») hubo otras como la de albigenses (de la ciudad de Albi).

Los cátaros, la mayor secta medieval, se constituyeron como antiiglesia con obispos propios. El rito de recepción —el *consolamentum*— obligaba a un rigorismo pleno; por eso, muchos lo aplazaban hasta el momento de la muerte. A mediados del siglo XII aparecieron de repente en el Rin, en el norte de Francia y luego en Italia *(patareni),* pero encontraron sobre todo en el sur de Francia un clima de anticlericalismo y de tolerancia de los nobles y de los magistrados.

Ni las medidas en contra tomadas por los obispos y por el papa Alejandro III (concilio de Tours de 1165), por los legados pontificios y por el tercer concilio de Letrán (1179) consiguieron contener este movimiento. Tampoco la predicación de los dominicos logró grandes resultados en este campo. Tras el asesinato de un legado pontificio (1208), Inocencio III llamó a la cruzada contra ellos. A este llamamiento respondieron algunos nobles franceses, que procuraron salvaguardar sus propios intereses en las

llamadas guerras contra los albigenses (1209-1229). Más tarde, la Inquisición machacó el movimiento cátaro en el sur de Francia. En otras regiones, concretamente en Italia, sobrevivió durante más tiempo, por falta de colaboración de las autoridades.

§92

Los valdenses

Los valdenses se aferraron a la pobreza y a la predicación itinerante con más fuerza que los cátaros; y se asemejaron mucho al posterior movimiento franciscano. El comerciante Pedro Valdés se sintió llamado en Lyón hacia el 1175, y se convirtió en centro de un movimiento que se extendió rápidamente en una variedad propia («pobres lombardos»), también en el norte de Italia.

En el tercer concilio de Letrán, Alejandro III alabó la pobreza de los valdenses, que se dirigieron a él, y les dijo que debían discutir con la jerarquía lo relacionado con sus puntos de interés en cuanto a la predicación. Como las negociaciones que mantuvieron al respecto con el arzobispo de Lyón les resultaran insatisfactorias, los valdenses adoptaron un camino de crítica a la Iglesia. Fueron objeto de la gran condena de herejes decretada en Verona en 1184, y, en consecuencia, fueron perseguidos por la Inquisición. Los valdenses, que habían sido anteriormente adversarios de los cátaros, tomaron parte de la doctrina de éstos y crearon una dirección eclesial propia instituida por Pedro Valdés (obispos, sacerdotes, diáconos). Anticipando tiempos posteriores, centraron sus esfuerzos en torno a la Biblia (traducción al provenzal), y se ampararon en Cristo como obispo supremo en su controversia con la jerarquía. De esta manera, el movimiento fue víctima del conflicto entre carisma e institución, entre movimiento cristiano espontáneo y mentalidad jurídica jerárquica. Los esfuerzos de Inocencio III para «reconducir» a diversos grupos de «pobres» se vieron coronados por un éxito parcial.

Los valdenses, que debieron vérselas con la Inquisición durante toda la edad media, se extendieron hasta Polonia y Hungría, y formaron pequeñas comunidades encubiertas, especialmente entre las capas sociales sencillas. Algunas de ellas se pasaron más tarde a los husitas, a los hermanos de Bohemia o a las Iglesias protestantes. La mayoría de los valdenses que sobrevivieron en nuestros días se encuentran en Italia (Facultad de teología en Roma).

§93

La Inquisición

La peligrosidad de estos grupos, sobre todo de los cátaros, llevó a la Inquisición, cuyas actuaciones, incluso a la luz del enjuiciamiento actual ya más sosegado, muestran una buena dosis de horror y constituyen uno de los temas más inquietantes de la historia de la Iglesia. La evidente obligación pastoral de los obispos respecto de la pureza de la fe había utilizado —a diferencia del proceder violento de masas fanáticas— medidas disciplinares eclesialmente correctas (penitencia, excomunión, reclusión monástica). Los papas Alejandro III (1159-1181), Lucio III (1181-1185) e Inocencio III (1198-1216) debieron reaccionar (sin esperar a la acusación) y trataron la herejía como crimen de lesa majestad. Los obispos y otros responsables estaban obligados a localizar («inquirir», «inquisición») a los herejes. Desde la asamblea de Verona (1184; emperador Federico I, Lucio III), a la excomunión eclesiástica seguía el destierro del imperio. El emperador Federico II implantó la muerte en la hoguera, introducida con anterioridad en Aragón.

El auténtico creador de la Inquisición fue Gregorio IX, quien la ordenó en 1231 y la encomendó a los monjes mendicantes (campos importantes, sobre todo a los dominicos). Su perfil esencial se redondea con la introducción de la tortura en la investigación (Inocencio IV, 1252).

Momentos importantes son, sobre todo, el «desbordamiento» mediante competencias crecientes, aceptación de denuncias, cobertura del secreto a los denunciantes y a los testigos de cargo, exclusión de una defensa eficaz, obtención de «confesiones» mediante la tortura, tratamiento de una posterior revocación de las mismas como «recaída» (pena de muerte), ausencia de la posibilidad de apelación, ejecución de las sentencias por el brazo secular, aprovechamiento para fines políticos por parte del papado y de algunos soberanos. Provocó oposición el proceder fanático de algunos inquisidores, como el tristemente famoso Conrado de Marburgo, asesinado por unos caballeros (1233).

Mientras retrocedía la inquisición de herejes en los siglos XIV-XV, crecía la todavía más terrible persecución de brujas, que era también competencia de la Inquisición. Una forma especial se dio en España, donde conversiones impuestas de judíos y moros (desde 1391) suscitaban las sospechas (el gran inquisidor más famoso fue Tomás de Torquemada) y se organizaron «autos de fe» (proveniente de *actus fidei)* como grandes demostraciones de fe. La ilustración eliminó los restos de la Inquisición de aquellos países afectados todavía por ella.

§94

Herejías y movimientos críticos frente a la Iglesia en la edad media tardía

Los cátaros y los valdenses no son los únicos grupos heréticos de oposición. Por el contrario, en los siglos XII y XIII se encuentran, en muchos lugares, asociaciones flexibles, preferentemente de laicos, para la penitencia o la actividad hospitalaria, semejantes en lo externo y en la actitud a las órdenes mendicantes y a su tercera orden. Tenemos que mencionar, además, a las hermandades de flagelantes en las romerías.

Contra la coacción de la gran Iglesia hizo acto de presencia, además, desde finales del siglo XIII, el «movimiento del espíritu libre». Con sus ansias de un cristianismo serio y elitista, amparándose en el espíritu de la libertad (no *libertas Ecclesiae,* sino la libertad respecto de la Iglesia), este movimiento, muy difundido y de muchos rostros, se opuso a las prescripciones y prácticas de la Iglesia, llamaba la atención por la poca veneración de la eucaristía (cerrar los ojos en la elevación, en la misa), y fue acusado de tendencias panteístas y de una mística peligrosa. Círculos devotos situados en las proximidades de las apreciadas órdenes mendicantes, beguardos y beguinas, pretendían una *Ecclesia spiritualis,* más allá de la Iglesia jurídico-institucional. La división trinitaria de la historia universal (edad del Padre en el Antiguo Testamento, edad del Hijo en el Nuevo, edad futura del Espíritu Santo, caracterizada por hombres pneumáticos y, sobre todo, por los monjes) patrocinada por el abad calabrés Joaquín de Fiore († 1202) promovió tales corrientes entre los espirituales franciscanos y en las profecías populares.

En el año «joaquinita» de 1260 (irrupción de la era o edad del Espíritu Santo), nacieron los «apostólicos» de una fraternidad penitencial. Tenían ideas críticas frente a la Iglesia, sociorrevolucionarias y apocalípticas. Sucumbieron en una cruzada, cerca de Novara, en 1307.

§95

Wyclefismo y husitismo

La Iglesia medieval tenía, además de su expresión oficial, numerosas variedades críticas, así como influyentes órdenes y círculos laicos. No podemos afirmar que la herejía hubiera sido sofocada por completo hacia el 1350, pero sí estaba bajo el control de la Inquisición. Sin embargo, precisamente entonces, cuando el cisma de Occidente dividía a la Iglesia, nació en Inglaterra, y posteriormente en Bohemia, la forma de la herejía nacional que terminó por separar a Bohemia de la unidad y comunidad eclesiástica.

Juan Wyclef († 1384) enseñó en la Universidad de Oxford, y tenía en propiedad la parroquia de Lutterworth, perteneciente a la corona. Al defender los intereses eclesiásticos de la corona contra la curia, encontró

apoyo y protección en la corona y en el Parlamento. Como teólogo empalmó con Agustín y llegó a un decidido realismo de las ideas, que es la principal raíz filosófica de su doctrina. Practicaba el biblicismo *(doctor evangelicus),* que contraponía la pobreza de Jesús y de la Iglesia primitiva con la riqueza y el poder de la Iglesia concreta de su tiempo. Como «ley de Dios», la Sagrada Escritura debe ser aplicada en todos los campos de la vida. Todos los fieles, no sólo las órdenes mendicantes, tienen que imitar a Jesús pobre. Por su infidelidad en este campo, la Iglesia impone sus derechos de soberanía y de propiedad en el sentido del sistema feudal. Por consiguiente, el poder civil tiene que expropiar los bienes eclesiásticos y restaurar la Iglesia puramente espiritual.

Las órdenes, la jerarquía y la curia, como adversarios de Wyclef, trabajaron para conseguir su condena, lo que se produjo a partir de 1377. El cisma dio nuevo pábulo a la crítica; se llegó a la ruptura completa con el papado, en el que Wyclef veía al anticristo. A la Iglesia actual, llamada del demonio, contraponía la verdadera Iglesia de los predestinados, con la única cabeza, Cristo. Para que los predicadores itinerantes divulgaran la doctrina entre el pueblo tuvo importancia la traducción de la Biblia al inglés. Mayor gravedad que el reproche de responsabilidad en el levantamiento de los campesinos (1381) revistió la negación de la transubstanciación (como consecuencia del realismo de las ideas, que la hacía innecesaria) y la interpretación simbólico-espiritual de la eucaristía. Se produjo la condena de 24 sentencias a través de los obispos ingleses («sínodo del temblor de tierra» de 1382) y la condena de la Universidad de Oxford. Wyclef permaneció en su parroquia sin ser molestado, pero, después de su muerte (1384), fueron quemados sus huesos, por orden pontificia (1428). Entre tanto, la Inquisición había sido introducida en Inglaterra por decisión del parlamento (1401). Condenas de la doctrina tuvieron lugar todavía en tiempos posteriores. Entre ellas, recordaremos la dictada por la Universidad de Praga (1403) y por el concilio de Constanza (1415). Con resonancia mucho más fuerte influyeron algunas doctrinas de Wyclef en los husitas de Bohemia.

En cuanto al husitismo, expuesto ya al hablar de los concilios para la reforma, no se trata simplemente de la aceptación del wyclefismo, del que rechazó sobre todo el realismo de las ideas y, con esto, la negación de la transubstanciación, sino que se trataba al mismo tiempo de más intensos afanes bohemios de reforma y que explican la amplia resonancia del husitismo hasta en los campesinos.

Ni los concilios de Constanza y Basilea ni las terribles guerras husitas (1419-1436) consiguieron aniquilar el movimiento eclesial y nacional a la par, pero sí se produjo la división en moderados «utraquistas» (calixtinos, pragueses) y radicales «tahoritas». Devastadores ataques asolaron los países vecinos hasta el Báltico y Hungría. Tras el compromiso

de los artículos *(compactata)* de Praga (1434), los tahoritas fueron derrotados por católicos y utraquistas cerca de Lipan. De estos últimos salieron el que sería elegido por los estados arzobispo de Praga, Juan de Rokyzana (1435), y Gregorio Podiebrad, que se convertiría en rey de Bohemia (1458). El juramento de coronación de éste aboliría los artículos de Praga, que fueron anulados definitivamente por la curia (1462). Sin embargo, Podiebrad pudo hacer frente con éxito también a las «cruzadas» y falleció en 1471.

Un nuevo acuerdo (Kuttenberg, 1485) hizo que los círculos insatisfechos de la Iglesia regional utraquista se convirtieran en la secta de los hermanos de Bohemia. Éstos, tras un primer momento de huida del mundo, alcanzaron gran importancia cultural y social (por ejemplo, en el campo de la impresión de libros). En tiempos posteriores (1548) una parte de ellos emigró a Polonia; otros se hicieron luteranos *(Confessio bohemica,* 1575) y sucumbieron posteriormente bajo la recatolización llevada a cabo por Fernando II.

§96

Los «teólogos de la reforma»

Algunos teólogos del siglo XV evidencian desviaciones que anticipan ya ideas de los reformadores del siglo XVI. Por eso se les ha llamado «teólogos de la reforma». Comparten la actividad fuera de la universidad, el énfasis con que subrayan el principio de la Escritura, el distanciamiento de la escolástica y la vinculación con formas modernas de la vida cristiana (*devotio moderna,* cristianismo humanista).

El holandés Juan Pupper de Goch († 1475), caracterizado por el agustinismo y por una especial valoración de los escritos paulinos, negó, aunque personalmente llevaba una vida ascética, los méritos de la vida religiosa, y puso el acento en la gracia, la libertad, el amor y la significación de la muerte de Cristo en la cruz. Como sus doctrinas no se divulgaron mucho, no tuvo que soportar molestias.

Rucherath de Wesel († 1481) defendió primero en la Universidad de Erfurt el nominalismo; posteriormente, como canónigo magistral en Worms, se declaró en contra de las indulgencias, del poder pontificio y de la extrema unción; como párroco capitular en Maguncia, se retractó ante la Inquisición y murió encerrado en un convento.

El laico Wessel Gansfort de Groninga († 1489) fue mucho más lejos. Llamado en París *magister contradictionum* como nominalista, afirmó que sólo por la Biblia se puede fundamentar la relación inmediata entre Dios y hombre (de ahí, por ejemplo, el radical rechazo de la mediación eclesial y especialmente el sacramento de la penitencia); y enseñó que el sacrificio de

la cruz es válido de una vez por todas (en consecuencia: la eucaristía es sólo memorial, la satisfacción se obtiene con una especie de «comunión espiritual», el papel de la Iglesia es superfluo). Se vio libre de persecuciones gracias a la protección que le dispensaron teólogos y humanistas amigos, pero, en adelante, sólo se movió en unos círculos muy reducidos.

§97

Cristianos y judíos

La posición de los judíos se hizo cada vez más precaria a lo largo de la edad media. El movimiento en torno a Pedro de Amiens, en la primera cruzada, llevó en diversas ciudades de Alemania a horribles persecuciones de judíos, comenzando así el tiempo propiamente dicho de las persecuciones de los judíos por los cristianos. Estas primeras persecuciones no fueron instigadas por influencia de la Iglesia oficial, sino por el fanatismo ciego que convirtió a los judíos, como asesinos de Cristo, en objeto de venganza al alcance de la mano.

Sin embargo, el cuarto concilio de Letrán (1215) arremetió contra la «usura» de los judíos, nacida de la prohibición de que los cristianos cobraran intereses. Y exigió que los judíos llevaran una indumentaria distinta (gorro judío). Estas normas discriminatorias florecieron en el clima creado en el tiempo de las cruzadas, cuando la contraposición de fe sustituyó a la diferencia racial, y se trataba de reducir al mínimo indispensable el contacto social. También los mahometanos se encontraron en una situación similar en los países cristianos. Además, se creía en la licitud de obligar a los judíos a escuchar la predicación cristiana (así, por ejemplo, el concilio de Basilea), y se llevaba a la práctica tal posibilidad de coacción. Nicolás de Cusa exigió de nuevo el distintivo de los judíos, y trató de prohibir que hicieran negocios con los cristianos mediante sus préstamos. La conciencia de la significación salvífica del pueblo judío fue oscureciéndose más y más; la mirada se concentró en el rechazo de Jesús como Mesías. Los judíos habían perdido el derecho de hijos, y esto lo confirmaba, según la opinión general, el hecho de su dispersión entre las naciones.

Según las normas del emperador Justiniano († 565), los judíos eran jurídicamente libres a principios de la edad media, podían comprar y vender, pero estaban excluidos de oficios públicos y del servicio militar. Los judíos y los cristianos vivían pacíficamente unos junto a otros, pero, debido a sus peculiaridades (especialmente en cuanto a la práctica religiosa), los judíos vivieron frecuentemente en barrios propios. De éstos nació a finales de la edad media el gueto amurallado y cerrado con puertas.

La protección que algunos obispos y soberanos dieron a los judíos contra las muchedumbres fanatizadas tuvo la contrapartida de la utilización económica por aquéllos. La esclavitud entendida en sentido espiritual se convirtió en jurídica cuando el emperador Federico I los designó como pertenecientes a la caja imperial o cuando Federico II los trató como «siervos de cámara» (1237, en el privilegio para Viena), de forma que ellos y todas sus posesiones pertenecían al emperador. La «regalía» de los judíos pasó a ser en el siglo XIV un objeto de comercio, y podía ser transferida a obispos y príncipes.

Un pío romanticismo espeluznante creó las inculpaciones de la profanación de las sagradas hostias y de los asesinatos rituales de niños, algunos de los cuales (desde el siglo XII), asesinados por desconocidos, fueron elevados jurídicamente a la condición de mártires y venerados como tales. Ejemplos conocidos son Werner de Oberwesel, Rodolfo de Berna (ambos a finales del siglo XIII), Andrés de Rinn y Simón Trento (segunda mitad del siglo XV). Además, una justicia poco escrupulosa se encargó de inculpar a los judíos de casos no resueltos. Algunos papas se opusieron a estas prácticas, pero tuvieron poco éxito en su empeño.

Nuevos sufrimientos trajo la peste que se abatió sobre toda Europa desde 1348; el padecimiento se aumentó con la acusación de envenenamiento de las fuentes. Algunos flagelantes azuzaron la histeria de las masas, y, en el siglo XV, se llegó a la aniquilación casi completa de los judíos en Renania y en el sur de Alemania. Desde finales del siglo XIII, los judíos fueron expulsados de varios países (Inglaterra, Francia, España, Portugal), y encontraron cobijo en países situados al este del Elba (especialmente en Polonia) y en Italia.

De los papas, León X protegió a los judíos (por ejemplo, al famoso Reuchlin); posteriormente se deterioró la situación; y el papa Pablo IV les obligó en 1555 al gueto, reguló la indumentaria judía, y les prohibió acceder a la propiedad de bienes inmuebles.

Junto a esta masiva opresión existió siempre contacto entre judíos y cristianos; en ocasiones, muy tenue; pero nunca llegó a romperse del todo: la conversación sobre temas de fe, que descarrilaba fácilmente en disputa y que, desde el siglo XIII, fue vista por la Iglesia con desconfianza creciente; los escritos de controversia, sarcásticamente titulados como «diálogos» sin ser una verdadera conversación; finalmente, las predicaciones a los judíos impuestas por la fuerza. Las terribles persecuciones y perjuicios ocasionados a los judíos, así como la escasa capacidad para una conversación digna de tal nombre hicieron que el número de las conversiones fuera escaso.

X

CULTO DIVINO, PASTORAL Y VIDA DE PIEDAD

Por Karl Amon

El ministerio salvífico de la Iglesia se realizaba principalmente en el marco de la parroquia, que, en las ciudades, encontró una fructífera competencia en las órdenes mendicantes. La burguesía no se limitó a crear sus monasterios, sino que se convirtió en motor de desarrollos modernos. Conquistó importantes derechos, algunas parroquias y otras iglesias de la ciudad se convirtieron en espacio de representación suntuaria (mausoleos, fundaciones de altares) y formó comunidades de cuño religioso (terceras órdenes, fraternidades, gremios). La eclesialidad burguesa determinó casi siempre también las escuelas de la ciudad y el hospital cívico (asilo de ancianos, casa de enfermos, inclusa) con su especial asistencia pastoral y una rica creatividad artística, desde la construcción de iglesias hasta el regalo de un cáliz o de una casulla.

En ciudades bajo soberanía eclesiástica (ciudades episcopales) solían producirse litigios jurídicos con el obispo o el cabildo, pero la eclesialidad como tal no aminoraba. A diferencia de las parroquias de las ciudades, las de los pueblos seguían unas prácticas piadosas multisecularmente aclimatadas. Los campesinos de las parroquias rurales, así como el señor del patronato (generalmente de sangre noble), aceptaban en escasa medida la vida religiosa de la ciudad, siempre de matiz más abigarrado, pues la misma presupone también condiciones económicas como las de la ciudad.

§98

El clero

Hasta la era moderna, el clero bajo, principal titular de la pastoral, careció de una formación teológica y espiritual reglamentada. El extendido deseo de conventos de órdenes mendicantes, de puestos de celebrante y, finalmente, de capellanes o vicarios encargados de la predicación, trataban de compensar tales carencias. El aprendizaje experimental de lo más necesario para un párroco continuaba siendo el camino normal al sacerdocio. Los obispos no se preocupaban seriamente de la formación. Ni siquiera las universidades, que se extendieron por el imperio germánico e incluso llegaron hasta Polonia en los siglos XIV y XV, mejoraron

sustancialmente la formación del clero; por el contrario, las universidades sirvieron a la ciencia teológica como tal.

Como síntoma del amplio deterioro reinante entonces debemos considerar el denostado concubinato clerical, contra el que arremetieron primero algunos obispos y sínodos y, desde el siglo XI, también el movimiento para la reforma. Sin embargo, se dieron frecuentemente uniones fijas, de corte matrimonial. En general, el pueblo toleró este tipo de uniones, salvo en lo tocante a la disminución de los bienes eclesiásticos mediante la provisión de hijos de sacerdotes. Los tribunales eclesiásticos no siempre pusieron reparos, y en algunos lugares fueron incluso dadas por buenas mediante la contraprestación de determinadas cantidades de dinero (rédito del concubinato). Tenemos que considerar con prudencia como un lugar común la creciente crítica contra la Iglesia y contra el clero basada en la transgresión del celibato como algo constante (con frecuencia se cita el texto de la *Vulgata* para el Sal 52,4: «Non est qui faciat bonum, non est usque ad unum»). De poco sirvió que el movimiento para la reforma rechazara en el plano de la teología el matrimonio del sacerdote calificándolo de «nicolaitismo» (cf. Ap 2,6.12). A finales de la edad media se exigió en ocasiones que el matrimonio de los sacerdotes quedara a la libre elección de cada uno de los interesados.

A pesar de todas sus deficiencias, el sacerdote gozaba de gran predicamento en virtud de su dignidad. Sin duda, se distinguía entre el oficio y sus titulares. La participación decreciente de los obispos en la pastoral hizo que el presbítero se convirtiera en el verdadero *sacerdos y* pastor al que estaba confiada la asistencia pastoral a los fieles.

§99

La liturgia

a) *La misa*

En la misa, como centro evidente y cada vez más valorado de la liturgia, la presencia de Cristo y el carácter sacrificial estuvieron en primer plano, mientras que se descuidaba la parte de la proclamación de la palabra. Cuando en el siglo XIII se introdujo la elevación de la hostia y, en seguida, la del cáliz, esa elevación —pronto de uso general— se convirtió en un punto culminante. En consecuencia, se podía delimitar la participación en la misa al hecho de mirar hacia arriba en la consagración.

En el terreno de la doctrina nació el dogma de la transubstanciación, posición intermedia entre la concepción simbólica y la crudamente realista, concepción que fue aceptada por el cuarto concilio de Letrán. Este mismo concilio exigió que se recibiera la eucaristía al menos una vez al año, por

pascua. En la práctica, este precepto significaba la renuncia a la comunión, pues, aunque se oyeron casi siempre voces que llamaban a la comunión frecuente, las líneas de la evolución no siguieron a esas voces. Por el contrario, se tendió hacia el mayor número posible de misas, no sólo en los conventos, donde el gran número de altares, de capillas y de sacerdotes sugiere esto, sino también en las iglesias de las ciudades.

Las litúrgica y jurídicamente variadísimas fundaciones de misas (misa semanal, misa diaria, misa temprana) no sólo trajeron consigo maravillosos altares laterales góticos, sino que alejaron de la celebración comunitaria y de una bien fundada teología de la misa. Y todo esto no sólo suscitó la crítica de los reformadores acerca de estas fundaciones, sino que llegó a producir el rechazo liso y llano de la misa.

b) *La predicación*

Durante toda la edad media, la predicación tuvo su lugar tradicional en el culto divino de los domingos y días de fiesta. Se recordaba encarecidamente a los ministros sagrados la obligación de predicar. Pero la evolución experimentada en los siglos XII y XIII también afectó profundamente a la predicación, sobre todo a través de las órdenes mendicantes con sus iglesias pensadas para grandes masas. Destacados predicadores fueron, entre otros, Bernardo de Claraval († 1153), Bertoldo de Ratisbona († 1272), y, a finales de la edad media, Geiler de Kaisersberg († 1510) y el fogoso predicador de penitencia Girolamo Savonarola († 1498).

Las numerosas formas continuaron un fuerte desarrollo: predicación dominical, predicación de un día de fiesta, predicación vespertina, predicación cuaresmal, predicación de viernes santo, predicación de la indulgencia y predicación de la cruzada. La escasa formación de la inmensa mayoría de los ministros sagrados hacía inevitables las carencias de la predicación en cuanto a contenido y forma, no rehuyéndose en ocasiones el recurso a las chanzas y las leyendas de sabor popular. Y, puesto que con la predicación no coexistían la instrucción religiosa del pueblo o de los niños, las deficiencias de la predicación tenían graves consecuencias.

Las ayudas para la predicación, de las que se dispuso en abundancia creciente a finales de la edad media (modelos, colecciones de materiales, libros de ejemplos), así como la aparición de directrices para la predicación, representaron mejoras considerables en este campo. Además, los humanistas introdujeron su retórica y saberes en la predicación. A partir del siglo XIV revistieron gran importancia las plazas de predicadores, fundadas generalmente por seglares y reservadas de manera preferente o exclusiva para ministros de la Iglesia con buena formación académica. Ponen de manifiesto el amplio interés de las capas dirigentes en una buena predicación.

La predicación itinerante medieval tiene una de sus raíces en los representantes de la *vita evangelica* (por ejemplo, en los vallombrosanos). Esa predicación es perceptible a finales del siglo XI, y ejerció una fuerte influencia en las masas (Pedro de Amiens). En la tercera década del siglo XII reinaba un orden considerable. Los predicadores itinerantes actuaban frecuentemente por cuenta propia, sin encargo eclesial; tendían a criticar a la Iglesia, e incluso eran proclives a la herejía (Amoldo de Brescia). En tiempos posteriores, no sólo la predicación de los valdenses, sino también la de las órdenes mendicantes, puso en tela de juicio normas eclesiásticas tradicionales, de forma que los esfuerzos para lograr una predicación en el sentido del evangelio podían conducir tanto a la herejía como a nuevas órdenes. También aquí fue decisiva la figura de san Francisco de Asís.

c) *El año eclesiástico*

El año eclesiástico determinaba toda la vida con los tiempos definidos y con el creciente número de fiestas (un promedio que llegó a aproximarse a 50 días festivos); a partir del siglo XIV se idearon diversas medidas para limitar tal número de fiestas. Por otro lado, los papas introdujeron desde el siglo XIII nuevas fiestas: *Corpus Christi,* Santísima Trinidad, Visitación de María, Transfiguración de Cristo (victoria sobre los turcos en 1456). Se celebraban solemnemente las consagraciones de iglesias y los patrocinios como importantes fiestas locales, en diferentes días, según el lugar.

Entre los numerosos días de ayuno destacan por su importancia los cuarenta días que preceden a la Pascua, pero también las témporas y las vigilias (de fiestas mayores), y todos los viernes (parcialmente también los sábados). La abstinencia (no comer determinados alimentos) afectaba no sólo a la carne, sino también a los huevos y productos derivados de la leche, lo que hizo que se debieran conceder dispensas pontificias incluso para los conventos («cartas de la mantequilla»). También la celebración de matrimonios, las relaciones sexuales intramatrimoniales, la actividad de los tribunales y las diversiones se veían afectadas por restricciones condicionadas por la liturgia.

Durante el transcurso del año, pero especialmente en torno a Navidad, semana santa y Pascua, nació una dramaturgia litúrgica. Los *autos*

[FALTAN LAS PÁGINAS 387-390 EN LA OBRA DIGITALIZADA QUE INCLUYEN EL FINAL DEL PUNTO 99 Y EL INICIO DEL PUNTO 100]

viendo con pujanza lo «periférico y la multiplicación» (J. Lortz) de las formas de devoción en la amplia corriente de la tradición medieval.

En las postrimerías medievales, la piedad siguió ejerciendo una influencia configuradora en las literaturas nacionales, que se encontraban en plena evolución (el ejemplo más famoso es la *Divina comedia,* de Dante), y creó en el plano popular una variedad de escritos de edificación: Biblias historiadas, Biblias de los pobres, devocionarios, traducciones de libros litúrgicos y títulos como *Jardincito de las almas* o *Puerta del cielo.* Recaderos populares de la mística perdieron mucha profundidad a causa de la simplificación. Podemos afirmar que lo ganado en extensión se perdió en profundidad. Sin embargo dieron solidez a la eclesialidad e interceptaron tendencias críticas.

Mediante este rico despliegue, la edad media ha regalado a la Iglesia occidental una piedad que ha permanecido vigente hasta el siglo XX, a pesar de algunas esporádicas sacudidas. No obstante el abuso casi comercial de los tesoros de la gracia y la depredación económica del pueblo devoto (mediante la curia, los príncipes regionales y los hábiles mercaderes de indulgencias), los esfuerzos creyentes fueron inmensamente grandes. Sólo cuando estalló en la reforma la crítica apuntalada en la Biblia, se marchitó rápidamente toda la pujanza del florecimiento. Y tuvieron que pasar muchas generaciones antes de que la Iglesia postridentina consiguiera poner freno, mediante la concentración religiosa (no sólo dogmática) a la guadaña. Pero al fin no llegó a realizarse lo que habían deseado los movimientos pauperistas, el humanismo y, en una forma más radical, la reforma protestante. De ahí que resulte esperanza-dora la importante coincidencia actual de la crítica evangélica (protestante) y de la autocrítica católica en el enjuiciamiento de la piedad del último período medieval.

La piedad medieval no siempre gozó de buena salud. A partir del siglo XI, las nuevas corrientes siguieron casi siempre líneas acentuadamente sensibles, individualistas, que llegaron a adentrarse en lo visionario, extático e incluso en la excitación de las masas. Una avasalladora alegría de vivir pudo transformarse de repente en ascesis y profunda preocupación por la salvación de la propia alma y de las almas de los demás, en el esfuerzo por asegurarse un buen lugar en la vida eterna mediante las buenas obras. La «obra meritoria» podía hacer olvidar la gratuidad de la salvación.

La brujería fue considerada como una de las peores desviaciones no sólo en el ámbito de la teología y de la fe popular, sino —al menos en igual medida— en la vida jurídica. Combatida originariamente como superstición, la actividad de las brujas fue objeto de profunda reflexión teológica desde Tomás de Aquino. La intervención de la Inquisición promocionó el error en vez de reducirlo. De la bula contra las brujas de Inocencio VIII (1484), nació el *Martillo de brujas (Malleus maleficarum),*

como suma pseudoilustrada de la brujería. La locura de las brujas, que alcanzó su punto culminante en el siglo XVII, también se hizo presente en la vida de las Iglesias regionales protestantes y sólo pudo ser superado mediante la ilustración.

§101

Formas concretas de piedad

a) *La Biblia y su difusión*

La espiritualidad mantenía connotaciones bíblicas no tanto mediante la propagación de la Biblia (no se incrementó hasta que comenzaron a imprimirse libros) cuanto mediante el contenido de la predicación (ésta partía de las perícopas del Evangelio), de la liturgia (especialmente en el año eclesiástico), arte (ciclos de imágenes) y «autos» o «misterios» de tema bíblico. A pesar de todos los cuidados y prohibiciones de las autoridades eclesiásticas, en las postrimerías de la edad media aumentaron constantemente las traducciones de la Biblia, que, sin embargo, tuvieron una influencia reducida, a causa del analfabetismo y de su elevado costo. Entre 1466 y 1521 fueron lanzadas al mercado alemán 18 Biblias alemanas. También como corrector de la espiritualidad práctica de la Iglesia estuvo la Biblia en la conciencia durante toda la edad media, tanto en el movimiento para la reforma, en el ideal franciscano, como en la crítica que se hizo de la Iglesia desde la ortodoxia y la herejía.

b) *La peregrinación*

Las *peregrinaciones* tuvieron un exuberante desarrollo. Junto a los lejanos objetivos de Jerusalén y Roma, nacieron otros nuevos y numerosos en las tumbas, en los lugares de nacimiento o de actuación de santos, de reliquias famosas, de imágenes que concedían gracias, o en el lugar de apariciones milagrosas. Estos viajes costaban tiempo y dinero, y aparecían rodeados de peligros (en consecuencia, se hacía testamento antes de emprender una gran peregrinación). Sin embargo, la esperanza de experimentar la proximidad de Dios y de los santos, la ilusión de obtener la curación y otros milagros, y especialmente las indulgencias, arrastraron a muchedumbres de peregrinos. De ahí que toda una red de pequeñas y grandes iglesias de peregrinación se extendieran paulatinamente por Europa. A lo largo de los caminos de los peregrinos nacieron hospicios.

Los taberneros, los guías y los prestidigitadores procuraron obtener ganancias de las necesidades de los peregrinos. Formas de expresión culturales y religiosas se difundieron a lo largo de los caminos de

peregrinación (arte románico en los caminos hacia Compostela). Algunas vinculaciones suprarregionales son debidas precisamente a las peregrinaciones.

Como principales metas de las peregrinaciones podemos enumerar las siguientes: Jerusalén, Roma, Compostela, Aquisgrán, Colonia (tres reyes magos), Canterbury (Tomás Becket), Saint-Michel, Tours, Saint-Gilles, Tréveris (santa túnica; apóstol Matías), Monte Gargano (huellas de pisadas del arcángel Miguel), Lucca (crucifijo milagroso), Loreto (santa casa), Saukt Wolfgang, Mariazell, Einsiedeln, Vierzehnheiligen y Wilsnack (hostias sangrantes).

Abigarrado es también el grupo de peregrinos mismo, como ponen de manifiesto los famosos *Cuentos de Canterbury (Canterbury tales)* de Geoffrey Chaucer (1387). Las peregrinaciones podían convertirse en experiencias inolvidables; a veces eran impuestas como penitencia o como castigo judicial. En ocasiones se pagaba a otra persona para que las realizara en nombre de la persona en cuestión, o aparecían entre las disposiciones testamentarias. Los peregrinos no se dejaron influir demasiado por las críticas de los predicadores y de la literatura religiosa.

También la liturgia experimentó movimiento en la edad media. Muchas iglesias de conventos y de ciudades, los cada vez más numerosos altares y capillas, así como los vía crucis, fueron incluidos en las procesiones y en la liturgia de las diversas estaciones de culto. Cada lugar de culto se convirtió en una modesta meta de peregrinación. También en las tierras llanas había procesiones, al menos para la fiesta del santo patrono y para la fiesta de consagración de cada una de las iglesias.

Una forma especial de romería religiosa son las marchas penitenciales de las fraternidades de flagelantes. Se dieron en torno a san Antonio de Padua († 1231), y de nuevo en 1260 entre franciscanos influidos por el movimiento joaquinista de Umbría, entre los «apostólicos» congregados alrededor de fra Dolcino de Novara († 1307), y finalmente a raíz de la gran epidemia europea de peste de 1348, como histeria colectiva, desde Hungría hasta Inglaterra. Clemente VI tomó medidas contra este uso, pero en vano (1349). Como consecuencia de la predicación penitencial de san Vicente Ferrer, hacia 1400 nacieron en los Pirineos, Francia y norte de Italia nuevas marchas de flagelantes como expresión de una fuerte excitación religiosa. Con estas marchas se unen diversas formas de la protesta contra la Iglesia y, en algunos casos, pogromos (matanzas) de judíos.

c) *Vida de piedad en torno a la pasión*

Si nos atenemos a los contenidos de la fe, tenemos que destacar la vida de piedad centrada en la pasión. A la venerable liturgia del viernes

santo, se añadió un sermón sobre la pasión, de una hora de duración, y posteriormente, además, el drama de la pasión o una procesión. Las cruzadas multiplicaron los patrocinios eclesiales de la Santa Cruz. El espacio interior de los templos estaba dominado por poderosas representaciones de la crucifixión, tal como vemos desde el románico, sobre todo, desde la implantación del coro en alto con el altar de la cruz. También se erigían representaciones de la crucifixión al aire libre; se convirtieron en una especie de escalón previo de los calvarios. Y había una cierta inclinación a imitar la capilla jerosolimitana del Santo Sepulcro. Fueron muy veneradas las partículas de la cruz y otras reliquias de la pasión (sábana santa de Turín, santa túnica en Tréveris, colección de reliquias de Santa Croce en Roma, tesoro imperial de Viena).

Famosas devociones de la pasión son las «siete caídas» (de Jesús con la cruz a cuestas), y sobre todo el vía crucis, que deriva de la *Via dolorosa* de Jerusalén y de sus imitaciones. Al principio, esta devoción revistió formas muy diversas, pero simplificada ya en el siglo XVI tuvo ya la forma actual (14 estaciones).

A finales de la edad media, uno de los puntos culminantes de la semana santa fue el *Oficio de tinieblas* como recuerdo de la muerte de Jesús (todavía hoy, en muchos sitios toque de campanas), preparado en el atardecer del jueves santo mediante una contemplación de la angustia de muerte sufrida por Jesús en el monte de los Olivos.

d) *Contemplación y adoración del santísimo sacramento*

La devoción de contemplar y adorar la eucaristía no nació como consecuencia de la doctrina de la transubstanciación, sino que creció en una notable tensión con la comunión poco frecuente. Sin duda constituyó una especie de recambio de la extendida renuncia a la comunión, renuncia que la unilateral acentuación de esta devoción pudo fomentar aún más. La forma de expresión de la adoración, practicada ya antes en diversas ocasiones, fue ampliada en conexión sobre todo con la elevación después de la consagración (arrodillarse, toque de campanillas, incensación).

La nueva creación más significativa en este campo es la fiesta de *Corpus Christi,* introducida para Lieja (1246) en virtud de una revelación privada de santa Juliana, e impuesta en 1264 para toda la Iglesia por Urbano IV, antiguo archidiácono de Lieja. Celebrada al principio sólo con la misa y la oración de las horas, posteriormente (la práctica se generalizó en el siglo XIV) se introdujo la procesión con el santísimo (de forma similar, en otras circunstancias se portaban reliquias). La procesión dio a la fiesta un carácter especial, muy dramático y popular. Diversas vinculaciones se establecieron entre la procesión y las rogativas; al final de

la edad media, se repetía la procesión, en muchos lugares, todos los días de la octava de *Corpus,* e incluso todos los jueves.

Hornacinas y sagrarios para el santísimo, adornados con riqueza artística y plástica, fueron colocados en la parte del Evangelio en las iglesias, y se convirtieron en la más destacada expresión artística de esta veneración del santísmo (por ejemplo, San Lorenzo, en Nuremberg).

e) *Devoción mariana*

La veneración de María se manifestó no sólo en las cuatro fiestas marianas antiguas (Purificación, Anunciación, Dormición, Natividad), sino que confirió una impronta mariana al sábado (por lo demás, día de ayuno); además, dio origen al *Oficio parvo* en el marco de la liturgia. Nuevas oleadas de vida religiosa, especialmente los cistercienses, desarrollaron y robustecieron la veneración de María. Cuando ésta se hizo aún más popular, a partir del siglo XIV, nacieron nuevas y más sencillas formas de devoción. El *Avemaria,* compuesta con las salutaciones del ángel y de Isabel, experimentó diversas ampliaciones (la forma actual proviene del siglo XVI). Mediante repeticiones del *Avemaria* nació el *Ángelus* (toques de campaña en conexión con la oración de las horas por la mañana y por la noche, completada mediante el toque al mediodía, toque atestiguado en Praga en 1386 y ordenado por Calixto III en 1456 a causa del peligro de los turcos) y el *Rosario,* que —con la añadidura de los «misterios»— adquirió gran fuerza meditativa.

Iglesias dedicadas a María las hay de todos los siglos. Algunas de ellas se convirtieron en apreciados lugares de peregrinación. De entre las fiestas marianas más recientes —como son la Visitación, la Presentación y la Inmaculada—, esta última revistió una importancia especial para la evolución de los dogmas. De la Iglesia oriental pasó al sur de Italia y a Inglaterra. Los escotistas, el concilio de Basilea y Sixto IV promovieron la doctrina de la concepción sin pecado. Una especie de ampliación de la devoción mariana es la veneración de toda la estirpe sagrada (José, Ana, Joaquín, y otros).

En el terreno del arte, las hieráticas representaciones de María, conocidas sobre todo en la Iglesia oriental y en el románico, dieron paso a un tipo de *madonna* cortesano y, finalmente, a obras plásticas de la clase de las «bellas *madonnas»,* tan frecuente en el sur de Alemania. Gran atractivo artístico, teológico y espiritual ejerció la *Pietà,* nacida del descendimiento de la cruz (se relacionó el descendimiento con la hora de Vísperas). Señalaremos también la representación de Ana con María y Cristo en sus brazos, tan difundida y apreciada en la última fase del gótico.

El altar de Nuestra Señora ocupaba un lugar destacado (artística y litúrgicamente) entre los muchos altares de las iglesias de los monasterios y

de las ciudades. De esta manera, se robusteció y desarrolló el culto mariano durante toda la edad media, pero también ofreció puntos flacos a la futura crítica teológica.

f) *Veneración de los santos y de sus reliquias*

En la veneración de los santos nos encontramos con figuras de mártires, obispos, vírgenes y ascetas de la antigüedad. En los primeros tiempos de la edad media, se sumaron los «santos nobles», a los que el rango social y su correspondiente actuación en la Iglesia o en el mundo reportaron reconocimiento. El avance de la veneración de los santos se pone de manifiesto en el predominio casi completo de la vida de los santos en la literatura biográfica, pero también en el creciente número de fiestas de santos, en el traslado de reliquias, y en las «elevaciones» como introducción de un culto realizada por la autoridad eclesiástica competente.

De la fe en los santos como abogados nació la idea de determinadas competencias en diversos menesteres. En las respectivas asignaciones de competencias influyeron a veces circunstancias puramente externas, como en el caso de los santos protectores contra la peste, Sebastián y Roque (respectivamente, flechas y herida) a finales del medioevo, o del paciente Job como auxilio contra la sífilis. El conocido grupo de los más de 14 santos abogados gozó de gran predicamento a partir del siglo XIV. Un número creciente de santos puebla el calendario, las paredes y los altares. Las leyendas, material de lectura preferido, pasan a engrosar grandes colecciones (por ejemplo, la *Legenda aurea* de Jacobo de Vorágine, † 1298). Precisamente, el papel de los santos como abogados y ayuda podía oscurecer al único mediador, Jesucristo, y relegarlo a la tarea de juez severo, aunque la doctrina se mantuviera correcta. La familiaridad con que las gentes medievales miraban a los santos es, sin embargo, un rasgo luminoso, una enriquecedora vinculación entre el cielo y la tierra.

La elevación a la categoría de santo se llevaba a cabo, en los primeros tiempos, por el pueblo, mediante el simple hecho de la veneración. Ya a principios de la edad media, los obispos pretendieron el derecho de la aprobación y, finalmente, de la «elevación» (entendiendo esto frecuentemente en sentido literal como *elevatio* o *translatio* de los restos); tras múltiples casos de intervención voluntaria del papa (por ejemplo para Ulrico de Augsburgo, 993), Gregorio IX reservó la canonización a la Sede Apostólica, en 1234.

De la antigüedad cristiana se había recibido también la veneración de las reliquias, que creció juntamente con el culto de los santos. Como consecuencia de la gran demanda y de la inhumación de las reliquias en las consagraciones de altares, se siguió el ejemplo de la Iglesia oriental y se dividieron las reliquias en trozos cada vez más pequeños. De esa manera se

consiguió aumentar su número. La afanosa recogida practicada por monasterios, iglesias y personas privadas podía desembocar en grandes tesoros de reliquias. Muchas iglesias contaban con un modesto fondo. Con frecuencia, contenían también otras cosas raras y curiosas que nada tenían en común con las reliquias. Las colecciones más importantes (como por ejemplo, iglesia del castillo en Wittenberg, tesoro imperial en Nuremberg) se mostraban con regularidad en las «instrucciones» solemnes, en las que se podía conseguir todo el tesoro de las indulgencias en una proporción equivalente a la magnitud de la colección. Todo esto llevaba a la cosificación de los santos, al engaño, al robo y a la rapiña de reliquias, e incluía el peligro de entender las reliquias en clave mágica. Las normas restrictivas de las autoridades eclesiásticas, el humor burdo y, finalmente, la crítica de los humanistas nos hacen ver los lados sombríos de la veneración de las reliquias.

g) *Preocupación por los difuntos y por la hora de la propia muerte*

La propia muerte y la memoria de los que habían partido ya para la patria definitiva despertaron un tipo de prácticas piadosas relacionadas con la muerte. No se pretendió nunca poner sordina a este tipo de espiritualidad. Por el contrario, se la convirtió en un pilar importantísimo de la vida religiosa. Las representaciones románicas del juicio final (sobre todo en los pórticos) perduraron hasta el renacimiento. De las oraciones por los difuntos en las que se utilizaban los salmos salió el *Oficio de difuntos,* que, como el *Requiem,* no sólo se recitaba con ocasión del entierro sino también los días 3.°, 7.°, 30.°, 40.°, y en el aniversario.

El *Día de todos los fieles difuntos* o *de las ánimas,* nació, tras algunos brotes esporádicos desde el siglo VII, de la mano del abad Odilón de Cluny, en el año 998, y se fijó el 2 de noviembre como fecha de esa celebración (al día siguiente de *Todos los santos).* Llegó incluso a tener una especie de repetición todos los lunes.

Los cementerios que rodean las iglesias muestran la proximidad que existe entre los muertos y la vida de la Iglesia: los fieles rezaban por los difuntos y al mismo tiempo querían asegurarse oraciones y sacrificios para ellos mismos; de ahí las tumbas (a poder ser en la iglesia) cada vez más costosas y artísticas. En las procesiones se visitaban las tumbas ricamente adornadas y las sencillas, y naturalmente los osarios en el cementerio. De esta forma las tumbas entraron en la liturgia.

A finales de la edad media, la preocupación por los difuntos adquiere con frecuencia rasgos macabros, como en las representaciones de cadáveres en vías de putrefacción, en la personificación de la muerte como hombre de la guadaña, en las danzas de la muerte representadas en el arte o descritas en textos literarios o en obras como *Der Ackermann aus Böhmen* (El

granjero de Bohemia, hacia 1400). Libritos que giran alrededor de la muerte *(Ars moriendi)* presentan la vida cristiana bajo el pensamiento en la muerte inminente; se vivía de cara a la muerte; se preparaba la muerte y el entierro a lo largo de toda la vida.

EDAD MODERNA

Por Rudolf Zinnhobler (dir.)

INTRODUCCIÓN

Toda delimitación de una época resulta problemática. En la mentalidad conciliarista y nominalista propagada por Guillermo de Ockham († 1347) y por Marsilio de Padua († 1396) podemos reconocer ya elementos fundamentales de la edad moderna. En conjunto, sin embargo, la vida de los cristianos continúa bajo el denominador de *Ecclesia universalis, y* sigue marcado por formas de espiritualidad tradicionales. El corte profundo e innegable se produce para la Iglesia con la protesta de Martín Lutero, éste contra las indulgencias (1517). Pero el mismo Lutero continúa siendo una persona medieval en muchos aspectos. La transición es, por consiguiente, fluida, y difiere de unos países a otros. Si tenemos esto presente, no habrá inconveniente alguno en informar que la edad moderna de la Iglesia comienza con la reforma protestante.

Ésta comienza como movimiento para la reforma, pero conduce en seguida a la división de la Iglesia. Deja de existir la unidad de la Iglesia occidental. Ha comenzado la era confesional. Las confrontaciones en las luchas de fe terminan de alguna manera con la paz de Westfalia (1648). La reforma de la Iglesia católica recibe sus impulsos de las órdenes, del concilio de Trento y, parcialmente, también del papado. Pero sólo en parte se consigue recuperar el terreno perdido. Por el contrario, la actividad misionera a escala mundial, iniciada parcialmente en rivalidad con las restantes confesiones cristianas, ha abierto nuevos campos para el mensaje del evangelio.

Simultáneamente, el poder del Estado se ha incrementado en todos los países de Europa. La Iglesia se ve empujada a dependencias nacionales que consiguen una acuñación especialmente consecuente en el galicalismo de Francia.

La ilustración, como fenómeno que afectó a la totalidad de Europa, hace que reviva la vieja controversia entre fe y saber. Con ella comienza una nueva época de la historia de la Iglesia. Y encuentra su expresión, diversa en cada país, en las grandes convulsiones, tales como la revolución francesa, el josefinismo en Austria y la secularización en Alemania.

Los acontecimientos contribuyeron a que la Iglesia recordara de nuevo la primacía de la pastoral. Al abismo entre la Iglesia y el mundo, que se profundizó a lo largo del siglo XIX, respondieron los papas con condenas (modernismo, integrismo). A pesar de algunos prometedores planteamientos del concilio Vaticano II, parece que todavía no se ha superado este abismo.

I

LA REFORMA PROTESTANTE

Por Maximilian Liebmann (§ 102-115, 118) y Rudolf Zinnhobler (§116-117)

§102

El término «reforma»

«Reforma» *(reformatio, reformare)* no tiene un contenido semántico claramente delimitable. Durante toda la edad media fue permanente el llamamiento a la reforma de la Iglesia. Pensemos en figuras como Francisco de Asís, Juan Hus, Girolamo Savonarola, o en los concilios para la reforma celebrados en Constanza y Basilea. Con el término «reforma» se aludía siempre a la purificación de la Iglesia, de su doctrina y de su vida; se quería indicar la vuelta a los orígenes, a la doctrina y formas de vida de los orígenes y de los primeros siglos del cristianismo.

Entendida como término técnico, «reforma» significa en la historiografía «el movimiento nacido de Lutero y que llevó a la división de la Iglesia» (Iserloh).

Los historiadores y los teólogos no se ponen de acuerdo sobre los requisitos previos ni sobre las causas de la reforma. Por un lado tenemos las anomalías de una Iglesia que se ha distanciado de lo que fueron sus orígenes. Por eso, la reforma era absolutamente indispensable. Pero, al mismo tiempo, hay que señalar que cuando irrumpió la reforma se había atravesado ya la vaguada de las anomalías en la Iglesia y de su depravación, y que la reforma surgió del empuje que emanaba de las profundas reformas que estaban ya en marcha. Sin éstas, resultaría casi imposible la reforma protestante.

Indudablemente, se daban todavía anomalías en la Iglesia y era absolutamente necesario eliminarlas. Para convencerse de esta última afirmación bastará con echar una mirada al papado del renacimiento, con Alejandro VI, Julio II y León X. La mejor ilustración de la calamitosa situación del papado de aquellos tiempos es una pancarta que se pudo leer durante el cortejo solemne de la entronización de León X: «En otro tiempo reinó Venus (es decir, en tiempos de Alejandro VI), luego Marte (Julio II); ahora lleva el cetro Palas Atenea. Los humanistas y artistas saludaban así en el nuevo papa a sus mecenas y protector, pero anunciaban también la frívola mundanidad y la insensata despreocupación que caracterizó el

pontificado de León X» (Iserloh). Sin embargo, junto a esta frivolidad de la corte pontificia, se vivía en la Iglesia el esfuerzo de fidelidad completa al espíritu del evangelio, como se podía constatar de forma ejemplar en la fraternidad de vida común *(devotio moderna).*

En la teología tenemos que constatar, por un lado, una amenazadora pérdida de sustancia y la ocupación prolija en temas periféricos que siguen produciéndonos la impresión de nimiedades. Pero, por otro lado, comenzó un celoso estudio de la Biblia, del que dan elocuente testimonio las numerosas ediciones de la Biblia, así como las catorce traducciones de la Biblia al alto alemán y las otras cuatro al bajo alemán. «En ningún otro país había antes de la reforma tantas traducciones de la Biblia en lengua vernácula como en Alemania» (Bäumer). Desiderio Erasmo de Rotterdam llevó a cabo de forma modélica, mediante su edición crítica de la Biblia griega en 1516, la llamada de los humanistas *«ad fontes!»* Si se piensa que «Lutero se consideraba todavía dentro de la Iglesia cuando llamaba al papa anticristo» y que, condicionado por el cisma de Occidente, se había acostumbrado a «salir adelante sin el papa» (Iserloh), entonces habrá que tener en cuenta, con Joseph Lortz, no sólo los presupuestos previos de la reforma, sino también las mismas ambigüedades teológicas.

La actitud religiosa del pueblo se caracterizaba por una profunda exigencia de salvación y un gran espíritu de sacrificio. Pero el estado moral y espiritual del clero alto y bajo dejaba mucho que desear.

Sería erróneo pretender pasar por alto que los ministros sagrados hicieron frente, en líneas generales, a las necesidades y obligaciones pastorales. Aproximadamente un tercio había pasado por una universidad. El gran número de libros de sermones permite deducir que las predicaciones eran frecuentes; y los numerosos empleos de predicadores, puestos económicamente bien remunerados, en ciudades importantes, cuya asignación requería estar en posesión de un grado académico, permite también pensar en la correspondiente calidad teológica de los sermones. Los afanes de renovación habían prendido en los conventos. Piénsese, por ejemplo, en la reforma llevada a cabo por los benedictinos de Melk o en el convento de clarisas de Nuremberg, que dirigió la devota y docta monja Charitas Pirkheimer.

A modo de resumen podemos decir que, cuando comenzó la reforma protestante, estaba en marcha la reforma de la Iglesia, de su doctrina y de su vida, a pesar de las anomalías existentes todavía. Los afanes reformistas de Lutero se movieron primero en este marco amplio y poderoso de la reforma en curso. Pero luego le llevaron, sin él pretenderlo, más allá de los linderos de la Iglesia, a la división de la Iglesia. El movimiento para la reforma aclimatado en la antigua Iglesia no se cubrió de arena, pero no llegaría a fructificar hasta más tarde en lo que hoy calificamos como «reforma católica» o «contrarreforma».

§103

La formación de Lutero

Tanto el comienzo como el decurso de la reforma están tan profundamente marcados por Martín Lutero que serían casi impensables sin él. A pesar de todo, hay que dejar constancia de que apenas una idea o una posición teológica de Lutero eran nuevas; otros las habían sostenido antes de él. Y, sin embargo, a sus contemporáneos les parecieron completamente nuevas. La personalidad de Lutero, su poderoso verbo, su capacidad de convencer y para abrirse paso convierten la reforma en su «obra personalísima» (Franzen). Entraríamos en una disquisición bizantina si nos preguntáramos sobre si la reforma habría sido posible también sin él, como opinan algunos historiadores (Lortz, Iserloh).

Martín Lutero nació el 10 de noviembre de 1483 en Eisleben, y creció en Mansfeld, localidad próxima a la anterior. Tanto la educación que recibió de sus padres como en la escuela fue severa, en ocasiones rígida. Concuerda con ella también la imagen de Dios, que le transmitieron: «Desde mi infancia estuve acostumbrado a la idea de que tenía que palidecer y aterrorizarme simplemente con oír el nombre de Cristo, pues no se me había enseñado, sino que yo debía tenerlo por un juez severo y colérico» (WA 40,1, 298).

Asistió a la escuela de latín en Mansfeld; el resto de la formación escolar lo hizo con los hermanos de la vida común en Magdeburgo. Tras la correspondiente estancia en Eisenach, estudió «artes liberales» en la Universidad de Erfurt. Tras ser promovido a *magister,* comenzó, siguiendo el deseo de su padre, el estudio del derecho (mayo de 1505). Cuando regresaba de su casa, donde había pasado las vacaciones estivales, se vio sorprendido por una tormenta en Stotternheim, el 2 de julio de 1505. La tormenta fue de proporciones sumamente inquietantes. Un rayo lo derribó al suelo. Aterrado hasta el paroxismo, prometió a voz en grito: «¡Ayúdame, santa Ana. Me haré monje!» A pesar de la tenaz resistencia de su padre, Lutero cumplió su promesa. Aquel mismo mes entraba en el convento de los agustinos eremitas en Erfurt. De acuerdo con la *Regla* de la orden, Martín leía regularmente la Biblia y llegó a tener «un estupendo conocimiento de su contenido» (Iserloh). Al noviciado, siguió en abril de 1507 la ordenación sacerdotal. Su primera misa está marcada por la vivencia de la espantosa grandeza de Dios.

Después de su ordenación sacerdotal, continuó en Erfurt el ya comenzado estudio de la teología. En la universidad de esta ciudad predominaba la dirección nominalista *(via moderna).* Graves luchas interiores ensombrecen su vida conventual y estudiantil. La doctrina de san

Agustín sobre la gracia y la predestinación, y su personal conciencia de culpa y de pecado le hacen caer en una profunda angustia que tiene como trasfondo la predestinación. En la creencia de estar condenado, sufre graves depresiones psíquicas. El superior de la orden, Johannes Staupitz, logra consolar al joven monje que se rompe la cabeza preguntándose constantemente: «¿Cómo conseguirás un Dios benigno?» (WA 37, 611). Y logrará consolarlo aludiendo a Cristo en la cruz, que ya satisfizo por nosotros.

En otoño de 1508 se encomienda a Lutero el lectorado de ética en la recientemente creada Universidad de Wittenberg. Simultáneamente se dedica Lutero a otros estudios de teología, y se hace *baccalaureus biblicus* en marzo de 1509. Ese mismo año es trasladado a Erfurt, donde da clases sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

En 1510-1511, emprende un viaje a Roma por asuntos de su orden. Se apresta a vivir este cometido como un devoto peregrino. En octubre de 1512 es promovido en la Universidad de Wittenberg al grado de doctor en teología, con el usual juramento de fidelidad y de obediencia a la Iglesia de Roma. Al poco de conseguir el doctorado será nombrado profesor de Sagrada Escritura. Comienzan así sus lecciones bíblicas, a las que sólo su muerte pondrá término. Lutero desarrolla su teología reformadora en sus lecciones: Salmos (1513-1515), carta a los Romanos (1515-1516), carta a los Gálatas (1516-1517), carta a los Hebreos (1517-1518). En las lecciones sobre la carta a los *Romanos* —conservada hasta el siglo XX sólo en su redacción manuscrita, y sobre las que el famoso investigador católico de Lutero, Heinrich Denifle, llamó por primera vez la atención— Lutero sostiene en repetidas ocasiones lo que se ha dado en llamar su idea reformadora fundamental, la *iustitia Dei passiva.* Puesto que la liberadora «vivencia de la torre» experimentada por Lutero tiene como contenido esta idea, tenemos que situarla cronológicamente en los años 1514-1516. La denominación «vivencia de la torre» deriva del lugar en que Lutero la tuvo: su caldeado cuarto de trabajo en la torre del convento de Wittenberg. Al igual que sucede en cuanto a la cronología de la vivencia de la torre —es decir, de la idea reformadora fundamental—, tampoco reina una claridad completa en cuanto al contenido de esa idea. Pero parece que la mayor coincidencia de los historiadores de la reforma consiste en la afirmación de que Lutero toma conciencia en ese momento de que la «justicia de Dios» (Rom 1,17) no es aquella justicia que se enoja, juzga y castiga *(iustitia activa);* por el contrario, la entiende como la justicia con la que Dios nos hace justos, que Dios nos regala gratuitamente *(iustitia passiva).*

En esta vivencia liberadora, en esta «entrada en el paraíso», Lutero no ha descubierto nada fundamentalmente nuevo, sino «algo que estaba presente en el catolicismo primitivo» (Iserloh). Efectivamente, la mayoría de los exegetas de la edad media habían interpretado la justicia de Dios en

Rom 1,17 no como justicia punitiva, sino como regalo gratuito de Dios (Denifle). En la disputa contra la teología escolástica, de septiembre de 1517 (WA 1, 224-228) se percibe con claridad hasta qué punto se ha distanciado ya Lutero de la teología habitual de su tiempo. La escolástica es para él puro verbalismo; considera que la afirmación de que el hombre con sus propias fuerzas puede amar a Dios sobre todas las cosas es pura fantasía; y defiende ya la tesis de que el hombre sin la gracia sólo puede querer lo malo.

§104

De las tesis sobre las indulgencias a la disputa de Leipzig

El conflicto de Lutero con la Iglesia estalló con la publicación de las tesis sobre las indulgencias. En cuanto a su número, se ha impuesto el de 95. Las había enviado el 31 de octubre de 1517 a los obispos competentes, al obispo de su diócesis, Hieronymus Schulz de Brandeburgo, y al arzobispo Albrecht de Magdeburgo, como comisario pontificio de la indulgencia. Con estas tesis, Lutero pretendía poner de manifiesto hasta qué punto la falta de claridad y la incertidumbre dominaban todavía la doctrina sobre las indulgencias. En modo alguno quiso rechazar por completo las indulgencias. El motivo inmediato para las tesis sobre las indulgencias —las leyendas que hablan del patetismo que rodeó su réplica en la iglesia del castillo de Wittenberg no han logrado hasta hoy una apoyatura histórica— fue la publicación de la indulgencia jubilar para obtener recursos destinados a la construcción de la nueva basílica de San Pedro del Vaticano (1513). Lutero pudo detectar pronto en el confesionario los efectos de la predicación de esta indulgencia, vinculada a un escandaloso negocio pecuniario. Johannes Tetzel, dominico de Leipzig, publicó con excesiva charlatanería la indulgencia en la vecina Magdeburgo. Por eso, se llegó a decir que Tetzel alababa la indulgencia con estas palabras: «Tan pronto como el dinero resuena en la caja, sale el alma del fuego.» En Wittenberg no se predicó esta indulgencia. El señor feudal Federico el Sabio la había prohibido por miedo a que perjudicara la peregrinación a la iglesia de Todos los Santos o a sus colecciones (de reliquias) de Wittenberg.

Al no obtener respuesta alguna a las cartas que había escrito a los obispos, Lutero dio a conocer sus tesis sobre las indulgencias a algunos amigos. Se imprimieron esas tesis sin que Lutero lo supiera, y se propagaron por Alemania como el viento. El efecto producido por estas 95 tesis sobre las indulgencias fue tan enorme que el mismo Lutero llegó a asustarse bastante. Aunque podemos entender cada una de las 95 tesis como crítica ortodoxa y justificada de la práctica de las indulgencias

entonces vigente y como aportación a la discusión sobre cuestiones teológicas aún no resueltas —Lutero mismo estaba firmemente convencido de moverse dentro de las diversas opiniones teológicas sostenidas por las escuelas—, aquel incidente puso en marcha lo que hoy llamamos la reforma protestante.

En el *Sermón sobre las indulgencias y sobre la gracia,* Lutero comentaba sus opiniones para el pueblo; en las *Resoluciones,* destinadas al papa, trata de fundamentar su posición teológica. En la carta que Lutero escribe a su superior Staupitz pidiéndole que haga llegar al papa León X las *Resoluciones* se puede leer: «Espero que Cristo hablará como juez por medio de la Sede Apostólica» (WA 1, 527). Con motivo de un capítulo de la orden, Lutero debatió en Heidelberg sobre 28 *Theologica paradoxa* recopiladas por él (WA 1, 353s). La tesis 13 decía: «Tras el pecado original, la voluntad libre es sólo un puro nombre y, aunque el hombre haga cuanto está en su mano, comete pecado mortal.» La tesis 25: «No es justo aquel que hace obras perseverantes, sino el que, sin obras, cree de forma perseverante en Cristo.» En esta disputa de Heidelberg, celebrada en abril de 1518, los participantes más jóvenes —entre los que se encontraban algunos que le seguirían en tiempos posteriores, como el dominico Martin Butzer y los reformadores de Wittenberg Johannes Brenz y Erhard Schnepf— aplaudieron fuertemente a Lutero.

Entre tanto, las denuncias del arzobispo Albrecht hicieron que se abriera en la curia romana el proceso contra Lutero, por sospecha de herejía. Martín fue llamado a Roma. Por indicación de su señor feudal, el príncipe elector Federico el Sabio, Lutero se esforzó por conseguir que las negociaciones no tuvieran lugar en Roma, sino en suelo alemán. Lutero tuvo éxito, y fue interrogado en octubre de 1518 por el cardenal Tomás de Vio Cayetano, enviado a la dieta de Augsburgo. En este interrogatorio, Cayetano tenía en su bolsillo un breve de León X en el que el papa apostrofaba ya a Lutero como hereje notorio e invitaba a Cayetano a apresarlo y llevarlo a Roma, en el caso de que se negara a retractarse de sus doctrinas.

Hay muchas lagunas en las informaciones sobre el desarrollo de este interrogatorio de Augsburgo. Está claro que ni se llegó a un entendimiento entre el reformador y el legado pontificio, ni Lutero se retractó. Por el contrario, «en vista de que el papa y sus jueces no estaban bien informados, apeló a un santísimo padre mejor informado», y huyó secretamente de Augsburgo, el 20 de octubre de 1518. Una vez en su casa, en Wittenberg, dio un paso más y apeló, contra la prohibición expresa de los papas, al concilio libre y legítimo que se debería convocar en seguida.

Al fallecer el emperador Maximiliano I (12 de enero de 1519 en Wels), Roma sobreseyó durante un año, por motivos políticos, el proceso contra Lutero. Posteriormente, cuando Carlos I de España fue elegido como

sucesor del emperador Maximiliano, la curia se concentró en conseguir, con la ayuda de los príncipes soberanos de Lutero, que el nuevo emperador interviniera, pero fracasó el intento de la curia.

Lutero, encumbrado ya a la fama y que había osado porfiar en Augsburgo con el legado pontificio, se enfrentó en la disputa de Leipzig (del 27 de junio al 16 de julio de 1519) al conocido y celebrado controversista Johannes Eck, teólogo de Ingolstadt, cuyo nombre completo es Johannes Maier de Eck. En esta disputa decisiva, la cuestión de las indulgencias jugó sólo un papel secundario. El tema central lo constituyó la autoridad y el carácter vinculante de las decisiones papales y conciliares. Tras una discusión previa con Andreas Bodenstein, de Karlstadt, Lutero se enfrentó el 7 de julio con Johannes Eck. En Leipzig se vieron con claridad los perfiles de la eclesiología luterana, como consecuencia, principalmente, de la táctica seguida por Eck en la disputa. La Iglesia no necesita una cabeza terrenal, porque Cristo es su verdadera cabeza. La Iglesia está edificada sobre la roca que es la fe en Cristo, no sobre Pedro y sus sucesores. La disputa alcanzó su punto culminante cuando Lutero afirmó que los concilios no sólo pueden errar, sino que han errado de hecho, como el concilio de Constanza en la condena de Hus. De esa manera nacía el principio formal y fundamental de la reforma, el principio de la *sola Scriptura,* la Sagrada Escritura como fuente única para juzgar sobre la ortodoxia de la fe. En cuanto al papado, Lutero había manifestado en privado en marzo, por consiguiente dos meses antes (WABr 1, 359), la sospecha de que el papa era el anticristo o el apóstol de éste.

Esta disputa fue no sólo el acontecimiento decisivo de 1519, sino que, además, Lutero dio en ella un paso muy claro hacia la separación de la Iglesia. Con ella, Lutero había excitado profundamente a las masas; los espíritus comenzaron a tomar una decisión. Muchos consideraron que Lutero había sido el gran vencedor en la disputa; otros apuntaron la victoria a Eck, que viajó inmediatamente después a Roma. Y el proceso contra Lutero se puso de nuevo en marcha. Su resultado fue la bula de amenaza de excomunión *Exsurge Domine,* donde se condenaban 41 frases extraídas de los escritos de Lutero sin la suficiente diferenciación. Se las condenaba como «heréticas, escandalosas, erróneas, ofensivas para los oídos piadosos, tentadoras para las almas sencillas, negadoras de la doctrina católica». Y se conminaba a Lutero a retractarse en el plazo de 60 días. En caso contrario, caería sobre él la excomunión. La publicación de esta bula se llevó a cabo en medio de numerosas dificultades y algunos retrasos —en Augsburgo, por ejemplo, fue dada a conocer, tras largos dimes y diretes, el 30 de diciembre de 1520, por el canónigo magistral Urbanus Rhegius, que posteriormente sería acérrimo defensor de Lu-tero. Éste mientras tanto llevaba adelante sus grandes escritos programáticos de la reforma.

§105

Escritos programáticos de Lutero

Entre los numerosos escritos de Lutero, los cuatro siguientes, todos ellos de 1520, tienen un valor especial:

1. *Del papado de Roma contra los famosísimos romanistas de Leipzig* (WA 6, 285-324): la cristiandad no es una asamblea física, es decir, visible, sino una asamblea espiritual «de los corazones en una fe». Se reconoce ésta en el bautismo y en el evangelio. Cristo en el cielo es su única cabeza; en la tierra, esa asamblea no tiene ninguna otra cabeza. Cristo tiene propiamente el poder de las llaves de la comunidad; a Pedro se le ha dado sólo como representante de ésta.

2. *Manifiesto a la nobleza cristiana de Alemania* (WA 6, 404-469): es preciso derribar los muros tras los que se parapeta la curia romana. El poder espiritual no goza de superioridad alguna; no existe diferencia alguna de estado. «Lo que ha salido del bautismo, eso es lo que puede gloriarse de haber sido consagrado sacerdote, obispo, papa» (WA 6, 408). Hay que abolir el celibato, las reservas y los numerosos días festivos.

3. *La cautividad de Babilonia* (Preludio sobre la cautividad babilónica de la Iglesia) (WA 6, 497-573): en este escrito, dirigido a los teólogos, Lutero se ocupa sistemáticamente de la doctrina tradicional sobre los sacramentos. Para él, la doctrina sobre la transubstanciación no supera la categoría de opinión de escuela; afirma en cambio la presencia física real de Cristo en la cena. Y dice que los sacramentos, de los que sólo admite completamente dos —bautismo y eucaristía, y el sacramento de la penitencia con ciertas restricciones— deben ser liberados de sus cautiverios. Arremete apasionadamente contra el carácter sacrificial de la misa, exige con vehemencia la comunión bajo las dos especies para los laicos. Con el rechazo rotundo del núcleo de la vida católico-religiosa, del sacrificio de la misa, y con la negación de cuatro sacramentos, muchos cayeron plenamente en la cuenta de que ya no se podía esperar de Lutero la largamente ansiada reforma de la Iglesia. Y comenzaron a pensar que se perfilaba aquí una ruptura catastrófica. La Universidad de París protestó públicamente contra este escrito; el rey de Inglaterra Enrique VIII (1509-1547) tomó la pluma para componer su *Assertio septem sacramentorum,* por lo que el papa le honró con el título de *defensor fidei.* Y Erasmo pensó que la ruptura de Lutero con la Iglesia era irreversible en aquel momento.

4. *De la libertad del cristiano* (WA, 7, 20-38): en este escrito programático posterior a la publicación de la bula de amenaza de excomunión, Lutero quiere convencer al papa de su ortodoxia y de su buena voluntad. En la carta dirigida al papa León X (WA 7, 3-11), enviada al romano

pontífice juntamente con este escrito programático, Lutero trataba de echar toda la culpa a su oponente Juan Eck, al que llamaba servidor de Satanás y enemigo de Cristo y de la verdad. Según Lutero, Eck era el único responsable del curso que los acontecimientos habían tomado.

§106

Lutero es excomulgado y proscrito

En cumplimiento de lo exigido por la bula *Exsurge Domine,* que mandaba quemar aquellos escritos de Lutero en los que se defendían doctrinas escandalosas, las llamas ascendieron pronto hacia el cielo en Lovaina, Lieja, Colonia y en otros lugares. En Wittenberg se llevó a cabo una quema de libros el 10 de diciembre de 1520, en presencia de numerosos estudiantes, en la puerta «Elster». Pero aquí no fueron los escritos de Lutero los que alimentaron el fuego, sino los libros de derecho canónico de la Iglesia, el *Chrysopassus,* una obra del adversario número uno de Lutero, Eck, y otros escritos. Entonces Lutero en persona se aproximó al fuego y arrojó a él un breve escrito impreso, la bula *Exsurge Domine.* Se consumaba así, de forma pública y plena, su ruptura con la Iglesia de Roma.

Los 400 entusiasmados estudiantes que asistieron a sus clases en los días sucesivos invitaron al reformador, considerado ya como héroe del pueblo, a estar dispuesto al martirio en la lucha con el anticristo (WA 7, 186). A nadie sorprendió que a este acto demostrativo de Lutero siguiera la bula de excomunión *Decet romanum pontificem,* del 3 de enero de 1521. Pero toda Alemania era presa de la confusión y pedía la celebración de un concilio, pues se pensaba que no había otra instancia que pudiera ayudar y salvar en aquel momento.

El rey Carlos I de España, elegido por unanimidad sucesor de Maximiliano I el 28 de junio de 1519, a pesar de la violenta agitación en contra azuzada por la curia romana, fue coronado como rey alemán en Aquisgrán el 26 de octubre de 1520. Las intensas intrigas de Roma contra su elección, la capitulación electoral jurada por Carlos I según la cual ya nadie debía ser proscrito sin haber sido interrogado previamente, parecen haber sido los motivos que llevaron al emperador a invitar a la dieta de Worms al ya excomulgado Lutero, y a escucharle. De acuerdo con el derecho civil y eclesiástico entonces vigentes, una vez pronunciada la sentencia de excomunión, el poder civil tenía que sacar inmediatamente las consecuencias previstas, es decir, hacer que se ejecutara la sentencia de destierro.

El escrito de invitación del emperador, entregado a Lutero el 26 de marzo, trataba a éste con suma cortesía, lo calificaba de «honorable,

querido, devoto», y le daba toda clase de seguridades. El reformador viajó por el país hacia Worms con un acompañamiento que se parecía mucho a una marcha triunfal. En Erfurt, el rector de la universidad se negó a recibir personalmente al que había sido excomulgado unos meses antes. No estaba dispuesto a tratarlo como a un héroe del evangelio. El 16 de abril, Lutero entraba con su carreta en Worms. Las gentes se agolpaban en las calles y lanzaban exclamaciones de júbilo en honor de su héroe. Durante los dos días siguientes estuvo Lutero ante el emperador y el imperio, respondiendo a las preguntas que le hicieron acerca de sus libros, que tenía delante. En lugar de retractarse, como se esperaba, Lutero concluyó su bien sopesado discurso con las frases siguientes: «Si no se me convence mediante el testimonio de la Escritura o con motivos racionales claros —pues no creo en el papa ni en los concilios solos, pues es patente que se han equivocado con frecuencia—, entonces permanezco atado por los lugares escriturísticos que he aducido, y mi conciencia sigue prisionera de la palabra de Dios. Por consiguiente, ni puedo ni quiero retractarme de nada, pues actuar en contra de la conciencia es molesto, insano y peligroso. Que Dios me ayude. ¡Amén!»

Al día siguiente, el emperador pronunció su discurso programático, redactado por él mismo. En dicho discurso no quedaba la menor sombra sobre la postura clara y firme en la cuestión de Lutero. El emperador afirmó que combatiría la herejía y que, tras haber oído ayer a Lutero, lamentaba haberse demorado tanto. Lutero podría hacer uso del salvoconducto prometido, pero en adelante el emperador lo considerará un hereje notorio, no volverá a escucharlo, y manifestó su esperanza de que los príncipes y los Estados del reino cumplirían con su obligación. Tras los intentos bienintencionados, pero vanos de hacer cambiar de opinión a Lutero, el 25 de abril le hizo saber el emperador que, como protector de la Iglesia, procederá ahora contra él. Al día siguiente, el reformador abandonó el lugar del triunfo, que al mismo tiempo había sido el lugar de su fracaso: Worms. En el camino de vuelta a casa, el 4 de mayo, fue apresado por caballeros de su príncipe elector, de acuerdo con lo convenido previamente, y fue conducido sano y salvo a Wartburgo.

El 26 de mayo, el emperador firmaba el edicto de Worms. En él se decía que puesto que Lutero, como empecinado separador y hereje público, ha rechazado la autoridad de los concilios y ha afirmado otras herejías, el emperador fulmina contra él la proscripción imperial. Toda persona está obligada a apresar a Lutero y a entregarlo al emperador. Los protectores y seguidores se hacían reos, igualmente, de la proscripción imperial; los escritos de Lutero debían ser quemados; en adelante, los libros que tratan sobre la fe cristiana necesitaban el permiso de impresión del obispo local.

§107

Lutero en Wartburgo. Iconoclastia en Wittenberg

El período que el reformador pasó en Wartburgo fue para él no sólo un tiempo de muchas impugnaciones y tormentos de conciencia, sino también el tiempo en que creó imperecederos monumentos luteranos: terminó la exégesis del *Magníficat,* el canto de alabanza pronunciado por María, y trabajó en su devocionario eclesial. En su tratado *Sobre la confesión, si el papa tiene poder para imponerla* (WA 8, 138-185), Lutero se manifiesta violentamente contra la imposición de la confesión, pero en otros lugares llega a decir: «Sería penoso para todos los cristianos si no existiera la confesión secreta, y todos deben dar gracias a Dios de todo corazón porque se nos ha permitido y dado esa confesión.» Sin embargo, el trabajo más decisivo realizado por Lutero en su Patmos de Wartburgo fue la traducción del Nuevo Testamento al alemán. La *Vulgata* y el Nuevo Testamento de Erasmo sirvieron de base al reformador. Con esta traducción, que por su carácter interpretativo se convirtió en seguida en objeto de acaloradas controversias, Lutero creó «una obra que, por su fuerza expresiva y por lo atinado de las expresiones, superaba a las numerosas traducciones de la Biblia que le habían precedido» (Bäumer). Lutero recurrió al lenguaje de la cancillería de Sajonia. La amplia difusión de «su» Nuevo Testamento sirvió para promocionar un lenguaje culto, unitario, conocido como nuevo alto alemán. En diversos pequeños tratados que Lutero redactó en la tranquilidad y soledad de Wartburgo utilizó un tono que contribuyó en gran medida a empeorar el clima reinante, y que se conoce en la historia de la literatura como «groserismo» *(Grobianismus).*

El movimiento de la reforma alcanzaba entre tanto su propia dinámica. En Wittenberg, Andreas Karlstadt y Gabriel Zwilling —agustino como Lutero— llegaron a posturas radicales: en la fiesta de Navidad de 1521, Karlstadt celebró sin la vestimenta litúrgica, omitió el canon y la elevación, y dio la comunión bajo las dos especies. Asistió numeroso público y llamaron a aquella celebración la «misa alemana». En la iglesia parroquial de Wittenberg se expulsó de los altares a los ministros sagrados. A primeros de enero de 1522, aquella radicalización alcanzó su punto culminante en la iconoclastia. Pero cuando aparecieron también los llamados profetas de Zwickau y, amparándose en que eran dirigidos por el Espíritu Santo, exigían un nuevo orden social tras la liquidación de los curas y de los impíos, llegó el momento de pedir a Lutero que volviera a Wittenberg. Éste se presentó allí el 6 de marzo y pronunció, del 9 al 16 de marzo de 1522, sus sermones llamados *Invocavit,* en los que calificó de «iluminados», o «exaltados», a los intérpretes innovadores.

Karlstadt, «espíritu de cuadrilla», fue expulsado del electorado de Sajorna con toda su familia a petición de Lutero. Se reinstauró el antiguo orden, excepto en lo que se refería a las misas privadas.

§108

Partidarios y adversarios teológicos de Lutero

Puesto que no se ejecutó el edicto de Worms, la reforma pudo extenderse y propagarse sin impedimento alguno. Entre tanto, fueron apareciendo aquí y allí otras personas que sintonizaban con el reformador y le prestaron gran ayuda. Entre los compañeros de los primeros momentos tenemos que señalar como el más importante de todos ellos al *praeceptor Germaniae,* Philipp Melanchthon (Schwartzert), laico y sobrino segundo del famoso humanista y hebraísta Juan Reuchlin. Sintió siempre un gran respeto por Lutero, pero lamentaba en ocasiones la dañosa servidumbre de las peculiaridades de su carácter, que le hacían sufrir. Melanchthon se convirtió en el teólogo por excelencia de la reforma. No había cursado la carrera de teología, pero sus *Loci communes rerum theologicarum* (un diccionario teológico, llamado también «primera dogmática evangélica») habla claramente de sus conocimientos. Compuesta esta obra durante la estancia de Lutero en Wartburgo, vio la luz por primera vez en 1521; después vinieron otras muchas ediciones. A causa de la excomunión y proscripción de Lutero, Melanchthon fue casi siempre el portavoz en las negociaciones religiosas. Él representaba a los teólogos de proveniencia luterana. Así, por ejemplo, en la dieta de Augsburgo de 1530, donde también nació la *Confessio augustana* bajo la dirección de Melanchthon.

Johann Bugenhagen, de Pomerania —conocido por ese motivo como «Pomerano»— había sido ordenado sacerdote en 1509. Contrajo matrimonio en 1522, y un año más tarde fue nombrado por el consejo de la ciudad de Wittenberg párroco de la iglesia de la ciudad, sin respetar el derecho de nombramiento del cabildo. Se le considera el creador de la rectoría luterana en Alemania. Fue confesor de Lutero, pronunció la oración fúnebre a la muerte de éste en 1546, y creó varios ordenamientos eclesiásticos para el norte de Alemania. El humanista Georg Spalatin (propiamente Burckhardt de Spalt, en las proximidades de Nuremberg) fue ordenado sacerdote en 1508. Fue educador de príncipes en la corte del príncipe elector Federico el Sabio y, al ser nombrado para la cancillería del príncipe en 1516, obtuvo una posición que se demostraría decisiva en la fase crítica del comienzo de la reforma. Esa posición hizo mucho bien a Lutero. La correspondencia epistolar entre ambos, que se hicieron amigos en seguida, constituye, en las 400 cartas de Lutero, una fuente de suma importancia para conocer la historia de la reforma. Como teólogo de la

corte del elector de Sajonia estuvo presente en diversas negociaciones sobre cuestiones de religión.

El discípulo del principal adversario de Lutero, de Eck, llamado Urbanus Rhegius, se pasó a las filas de Lutero al comienzo de la década de los años veinte, y no cambió después de opinión. En cumplimiento de su obligación de canónigo magistral tuvo que hacer pública el 30 de diciembre de 1520, en la catedral de Augsburgo, la bula *Exurge Domine.* Al mismo tiempo dictó un canto de victoria para la quema de libros del 10 de diciembre de 1520, en la que Lutero echó al fuego la mencionada bula. Por su actividad reformadora en Augsburgo, en el Tirol, y por su extraordinaria actividad literaria, Rhegius, nacido en las cercanías del lago de Constanza, es considerado el reformador luterano del mediodía alemán. Tras el traslado de su residencia a Luneburgo en 1530 se puede decir otro tanto por lo que respecta a este ámbito geográfico. En la dieta de Augsburgo (1530) trató de mediar entre las diversas partes. Gracias a él se consiguió que Felipe de Hesse firmara la *Confessio augustana* (CA).

Justus Jonas y Nikolaus de Amsdorf fueron colaboradores íntimos de Lutero, y le ayudaron en la traducción de la Biblia. Lutero «consagró» al último, en 1542, como obispo evangélico de Naumburgo. Llevó la doctrina de la justificación de Lutero hasta el extremo de afirmar que las buenas obras eran nocivas para la salvación del alma. Su comprensión de la doctrina luterana está marcada por el espíritu de la intolerancia. Jonas destacó sobre todo como traductor de escritos de Lutero y de Melanchthon. Acompañó a Lutero en 1546 a Eisleben, y estuvo junto a él en el lecho de muerte.

Además del estrecho círculo de Wittenberg, hay que mencionar, junto a Rhegius, a Andreas Osiander y a Johann Brenz. Osiander, reformador de Nuremberg, comenzó a predicar la reforma en 1522; la controversia con Melanchthon sobre la recta comprensión de la justificación se conoce por el nombre de «controversia osiándrica». Brenz, reformador de Württenberg, fue ganado para Lutero en 1518, en Heidelberg. Él introdujo el luteranismo en la Universidad de Tubinga, y es el autor de la *Confesión de Württenberg,* presentada en Trento en 1552.

Algunos teólogos pensaron muy pronto que Lutero se extralimitaba en su crítica de las anomalías existentes en la Iglesia, y le hicieron frente. «El primero, incansable, el más conocido, pero también el adversario más aborrecido de la reforma fue el sacerdote secular y profesor de Ingolstadt Johannes Eck» (Iserloh). Por la disputa de Leipzig se dio a conocer de golpe a todo el mundo, se hizo famoso y se convirtió en objetivo de ataques mordaces. Fue él quien obligó formalmente a Lutero a poner las cartas boca arriba en la confrontación, a exponer claramente su concepto de Iglesia. Son altamente ilustrativos sus escritos polémicos contra la reforma. En el *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum* (manual

antiluterano), que fue publicado por primera vez en 1525 y tuvo más de 100 ediciones, Eck se enfrentaba a la teología de la reforma a la manera de los *Loci communes* de Melanchthon. Fue el portavoz de los teólogos fieles a la fe antigua, y se creyó en la obligación de tener que convencer a Erasmo para que se atuviera más a Agustín que a Jerónimo. No fue un teólogo creador, pero puede anotarse el mérito de «haber mostrado con toda claridad que Lutero no es sólo un reformador, sino un revolucionario» (Iserloh). Johannes Cochläus (Dobeneck) empezó siendo simpatizante de Lutero y de su movimiento, pero, a partir de 1520, se convirtió en un decidido adversario. En más de 200 tratados polemizó con el movimiento de la reforma. La dureza y numerosas expresiones groseras pueblan sus escritos. Sus *Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri* (primera gran biografía de Lutero, aparecida en 1549) acuñaron una desfigurada imagen católica de Lutero que ha perdurado hasta nuestros días.

Johannes Fabri entró en contacto con la reforma primero como vicario general de Constanza, y posteriormente como consejero del rey Fernando I. Su principal interés se centró en la defensa de la misa y del sacerdocio. En la dieta de Augsburgo de 1530 tuvo una participación importante en la redacción de la *Confutatio.* Ese mismo año fue nombrado obispo de Viena.

Thomas Murner, franciscano de Estrasburgo, se convirtió en seguida en el más popular adversario de Lutero. Se enfrentó al movimiento de la reforma utilizando todas sus habilidades literarias y un estilo polémico teñido de sátira. Como «Murnarr» (gato loco), dio pie a la burla. Tradujo al alemán la obra *De captivitate babylonica* de Lutero. Pensaba que si el pueblo fiel leía aquella obra sabría de qué madera estaba hecho el reformador y se apartaría de él. El provincial de los franciscanos observantes del norte de Alemania, Kaspar Schatzgeyer, se preocupó mucho en su rica actividad como teólogo polemista por reconciliar en la doctrina a las partes en litigio. Su voz irenista se perdió en el fragor de la polémica de su tiempo. Su temprana muerte (1527) también tuvo bastante que ver en la poca resonancia que este autor encontró en su tiempo. El obispo dimisionario de Chiemsee, Berthold Pürstinger, escribió en 1528 la que pasa por ser la primera dogmática en alemán: *Tewtsche Theology.* En asuntos de la santa misa arremetió directamente contra la reforma.

En Roma, el papado del renacimiento terminó con la muerte de León X, el 1 de diciembre de 1521. Para sorpresa de casi todos, fue elegido como sucesor suyo el holandés y antiguo profesor de Lovaina Adriano de Utrecht. Éste se entregó con celo a la reforma de la Iglesia. Había sido preceptor de Carlos V. En la curia romana estaban acostumbrados a otro estilo de vida. Por eso, apenas encontró colaboradores para su programa de reforma. Incluso Erasmo de Rotterdam, a quien el papa rogó que fuera a Roma para estar a su lado, recusó la invitación y se conformó con

transmitirle buenos consejos. El mundo escuchó sorprendido cuando, en la segunda dieta de Nuremberg, el papa Adriano hizo, a través de su legado Francesco Chieregati, una sincera confesión de culpa: «Confesamos abiertamente que Dios ha permitido esta persecución de su Iglesia a causa de los pecados de los hombres, especialmente de los sacerdotes y de los prelados. Sabemos muy bien que también en esta Santa Sede se han cometido muchas atrocidades desde hace bastantes años: abusos en cosas espirituales, transgresiones de los mandamientos; y sabemos que todo eso ha resultado escandaloso. No deberá sorprendernos, pues, que la enfermedad se haya transmitido de la cabeza a los miembros, de los papas a los prelados. Todos nosotros, prelados y demás ministros sagrados nos hemos desviado del camino» (RA III, n.° 74, p. 397s).

Muy pronto se vería que esta confesión había sido poco hábil desde una perspectiva política, pues los Estados aprovecharon esta confesión para presentar las correspondientes exigencias en sentido opuesto y para escapar de la propia responsabilidad. Los obispos y prelados se sintieron en una situación desairada y traicionados. Cuando Lutero se atrevió a llamar anticristo también a Adriano VI, entregado a la reforma de la Iglesia, y lo calificó de pésimo enemigo de Dios se vio claramente que los esfuerzos de Adriano no alcanzarían el objetivo deseado. El papa Adriano tampoco consiguió aunar a las potencias políticas de Europa para presentar una defensa mancomunada contra el avance de los turcos. Se produjeron incluso desavenencias con el emperador Carlos V. Profundamente desanimado y desilusionado, Adriano moría en septiembre de 1523, tras trece meses de pontificado. Atinada es la inscripción del túmulo de este papa en Santa María dell'Anima, de Roma: «¡Ah! ¡Cuánto depende del tiempo en el que cae la actuación incluso del mejor hombre!»

Lutero encontró en el círculo de los humanistas sus primeros seguidores entusiastas y sus simpatizantes. El príncipe de los humanistas Desiderio Erasmo de Rotterdam creyó en un primer momento que Lutero era un aliado en la lucha a favor de los ideales humanistas. Pero la borrascosa, apasionada y ruidosa conducta del reformista de Wittenberg no complació al fino y sutil Erasmo, y prefirió limitarse al papel de espectador en la tormentosa disputa. Lutero le invitó directamente, y le dijo que, si no quería luchar con él codo con codo, «al menos debía ser un mero espectador de nuestra tragedia» (WABr 3, 271). Algunos puntos de la teología de Lutero, especialmente su postura acerca del libre arbitrio del hombre, desagradaron de tal manera a Erasmo que éste respondió y contradijo a Lutero en 1524 con el tratado de *De libero arbitrio.* Si Lutero estuviera en lo cierto cuando afirma que la libre voluntad del hombre después del pecado es una *mera* palabra, la justicia y misericordia de Dios han perdido sus sentido, pues éstas presuponen al menos un resto de libertad de elección en el hombre. Lutero no respondió en seguida; y

algunos llegaron a pensar que guardaba silencio porque había sido vencido. Sin embargo, un año más tarde atacó duramente a Erasmo en *De servo arbitrio*. Insultó a Erasmo llamándolo ateo, hipócrita, vicioso, detractor de la Sagrada Escritura y destructor del cristianismo. El reformador mantuvo firmemente su punto de vista anterior, y puntualizó: «Poder creer que es justo el Dios que intencionadamente hace a los hombres condenables sin que éstos puedan cambiar tal situación es el peldaño supremo de la fe» (WA 18, 633). «Así el arbitrio humano es colocado en el centro como una bestia de carga. Si Dios se sienta encima de él, el arbitrio humano quiere y va adonde Dios quiere... Y si Satanás se sienta sobre él, quiere y va adonde Satanás quiere» (ibíd., 635). Con ello, Lutero había manifestado su distanciamiento de Erasmo y del humanismo. Este distanciamiento fue irrevocable, y los frentes quedaron definidos con toda claridad. Algunos humanistas se separaron de Erasmo y pasaron a engrosar las filas de los luteranos; otros se separaron del movimiento reformador y volvieron a encontrar su hogar en la antigua Iglesia.

§109

Actitud de Lutero en la guerra de los campesinos

Mientras Erasmo y Lutero discutían sobre el libre arbitrio se desencadenó una lucha sangrienta y cruel: la guerra de los campesinos. Como la reforma participó del ímpetu reformista ya existente, tampoco la guerra de los campesinos fue un producto repentino. La erupción se veía alimentada por una insatisfacción remansada y por una autoconciencia despierta desde hacía tiempo. El levantamiento de los campesinos que tuvo lugar en mayo y junio de 1524 en el sur de la Selva Negra no se encontraba aún bajo el estandarte de los doce artículos principales, que se presentarían en público al año siguiente (1525) y que fueron concebidos por el peletero Sebastian Lotzer y por el zuingliano Christoph Schappeler. En este escrito programático, ampliamente difundido, se ofrecía una fundamentación bíblica de las reivindicaciones de los campesinos, en parte muy antiguas. En el primer artículo se pedía la posibilidad de que la comunidad eligiera libremente al párroco, y que se predicara exclusivamente el evangelio. Sólo a continuación venían diversas reivindicaciones sociales, como la desaparición de la servidumbre.

En la guerra en la que pronto se vieron implicadas grandes franjas territoriales que iban desde Alsacia hasta Carintia, desde el Tirol y Salzburgo hasta Sagonia, una guerra plagada de crueldades, la gente dirigió en seguida su mirada a Wittenberg, a Lutero. ¿De qué parte estaba él? En un primer momento exhortó a ambas partes a restablecer la paz. Exigió a los campesinos que no se sublevaran contra la autoridad, y pidió

encarecidamente a los señores que no vejaran a los campesinos. Pero antes de que este escrito llegara a conocimiento público había quedado desfasado pues Lutero, impresionado por las noticias horrorosas que corrían, se había situado ya al lado de los príncipes y les invitó a reprimir sin la menor consideración a los campesinos, a machacarlos como a perros rabiosos. «Si mueres en la empresa, ¡dichoso de ti! Jamás podrás encontrar otra muerte más dichosa, pues mueres obedeciendo a la palabra y a la orden divinas (Rom 13) y en el servicio al amor, para salvar a tu prójimo del infierno y de las ataduras del demonio» (WA 18, 361). La grave derrota sufrida por los campesinos en Frankenhausen (Turingia) y la toma de la ciudad de Salzburgo por la Liga suaba fueron dos golpes mortales para los campesinos. Los príncipes se vengaron cruelmente; perecieron unos 100000 campesinos. El sacerdote Thomas Müntzer, que se había hecho famoso por sus cantos, por las innovaciones litúrgicas que había introducido y por su escrito contra Lutero *(Contra la carne que vive plácidamente en Wittenberg),* supo ganarse en sus sermones a los campesinos y consiguió que fracasaran las negociaciones para la paz. Con el himno de Pentecostés *¡Ven, Espíritu Santo!,* y con estandartes en los que resplandecía el arco iris a todo color, condujo, como capellán castrense, a los campesinos al combate. Pocos días después de la catástrofe de Frankenhausen fue hecho prisionero y sometido a tortura, a la que pronto siguió su ejecución.

Cuando Lutero, que había sacado de sus casillas a muchos por la actitud que había mantenido en la guerra de los campesinos, se casó con Katharina Bora, antigua monja cisterciense, el 13 de junio, cuando la guerra de los campesinos estaba en su momento álgido, su mismo compañero de fatigas Philipp Melanchthon se vio sorprendido y acusó el golpe. «El hombrecillo daba la espalda muchas veces, desilusionado, a Lutero... A partir de ese momento, podemos hablar de la época de la reforma de los príncipes... En lugar de un cristianismo de la comunidad con elección libre de párroco, vino la Iglesia nacional» (Iserloh). En sintonía con estas tendencias, el príncipe elector Juan ordenó en 1527 una visita de inspección en nombre y con la autoridad del soberano. Debían llevarla a cabo funcionarios y teólogos. Ante todo, debían prestar atención a si se predicaba el evangelio con pureza y valentía. Con la irrupción de la reforma, el movimiento desencadenado por Lutero jugó en seguida un papel en el campo del poder político. Mientras que en la última dieta presidida por Maximiliano I (1518) Lutero había sido una figura puramente marginal, éste fue el principal protagonista en la dieta de Worms (1521). En la segunda dieta de Nuremberg (1523), el papa hizo una sincera confesión de culpa a través de su legado, pero esa confesión no consiguió el efecto que pretendía. La tercera dieta de Nuremberg (1524) dejó al buen criterio de los Estados la ejecución del edicto de Worms, que de esta

manera se convirtió en papel mojado. Se pidió entonces la celebración de un concilio general en suelo alemán, al que se le asignaba la tarea de la reforma de la Iglesia y la solución de las cuestiones disputadas.

§110

Alianzas confesionales

En 1524 se aliaron en Ratisbona príncipes seculares y eclesiásticos del sur de Alemania para ejecutar el edicto de Worms. De forma similar, los príncipes católicos del norte de Alemania se unieron en 1525 en Dessau. Un año más tarde, y como consecuencia de los esfuerzos de Felipe de Hesse, la alianza de éste con el príncipe elector de Sajonia, Juan, en Gotha-Torgau constituyó un contrapeso de las alianzas de príncipes católicos. Otros príncipes proclives a la reforma se unieron a esta alianza para defender y promover la reforma. De esta manera, las discrepancias religiosas se habían profundizado hasta convertirse en factor de división del poder político. Se había sembrado la semilla de las guerras de religión.

La primera dieta de Espira (1526) decidió que en cuestiones de religión —es decir, en el tema del edicto de Worms—, hasta el concilio, se había de actuar «como cada uno espere y confíe responder frente a Dios y a la majestad imperial». De esta forma, se anticipaba en cierta medida el principio *cuius regio, eius religio* de la paz religiosa de Augsburgo, del año 1555. Para colmo de males, el emperador y el papa se hicieron la guerra. Bandas mercenarias del emperador saquearon durante mayo y junio de 1527 la ciudad eterna (lo que se conoce por *sacco di Roma,* y castigaron a la Babel romana. La segunda dieta de Espira (1529) abolió la decisión de la primera dieta imperial, y proclamó que no se puede impedir la celebración de la santa misa. Los estados evangélicos se pusieron en contra *y protestaron.* De esa manera, acuñaron, sin proponérselo, su nombre de «protestantes».

Entre tanto, el papa y el emperador no sólo se habían reconciliado, sino que, incluso, habían firmado una alianza defensiva contra los turcos, que avanzaban hacia Viena. También se pusieron de acuerdo en proceder conjuntamente contra los herejes. El 24 de febrero de 1530, en el treinta cumpleaños de Carlos V, el papa Clemente VII le impuso la corona imperial en San Petronio de Bolonia. Parecía reconquistada la antigua unidad. Esta coronación imperial debía ser la última que realizara el papa.

§111

Grupos marginales de la reforma

Los límites entre fanáticos, baptistas y espiritualistas son fluidos. En consecuencia, resulta difícil la clasificación de cada uno de ellos. Lutero fue el primero en recurrir al concepto de «iluminado-exaltado-fanático» *(Schwärmer)* para caracterizar a todas las corrientes reformadoras, incluida la de Zuinglio, distintas de la suya. Con este denominador común se etiquetó y desprestigió a Andreas Karlstadt, a Thomas Müntzer, a los profetas de Zwickau, que afirmaban ser dirigidos inmediatamente por el Espíritu Santo, ponían en tela de juicio el bautismo de los niños y predicaban con fanatismo la creación de un nuevo orden social. En las opiniones de los profetas de Zwickau, que se presentaron en público, en Wittenberg en 1521, encontramos ya elementos que volveremos a detectar años más tarde en los baptistas suizos y del norte de Alemania.

Rasgos de reforma social y crítica del bautismo de los niños caracterizan el movimiento creado por Conrad Grebel y Felix Mantz en Suiza. En enero de 1525 se administraron a sí mismos el bautismo de la fe, que entró en la historia como anabaptismo, y crearon en Zollikon la primera comunidad de baptistas. A la rápida difusión del movimiento baptista siguió inmediatamente una lucha encarnizada. Estrasburgo y Augsburgo se convirtieron en centros de los anabaptistas; éstos eran considerados por la opinión pública como fruto o excrecencia de la reforma, lo que explica el hecho de que fueran perseguidos principalmente por exponentes de la misma reforma. Felix Mantz, ahorcado en enero de 1527, es considerado como su protomártir. Sin embargo, mártir anterior del movimiento reformador fue Kaspar Tauber, partidario de Karlstadt; este comerciante vienés, enigmático en sus concepciones teológicas, fue ajusticiado por hereje en septiembre de 1524. Había negado, entre otros puntos, la presencia real de Cristo en la santa cena, lo que en modo alguno era luterano, y Zuinglio no había expuesto todavía su doctrina sobre la eucaristía. Pero con su opinión teológica de que Cristo había procedido del Padre sólo en el Espíritu, Tauber va más allá de la reforma. Balthasar Hubmaier, quemado en Viena en marzo de 1528 y que había actuado también durante un tiempo en Nikolsburg (Moravia), fue el teólogo más representativo de los anabaptistas, y dejó abundantes escritos.

El movimiento baptista tuvo especial aunque efímera importancia al conseguir el gobierno de la ciudad de Münster e imponer un concejo baptista el 23 de febrero de 1534, mediante elección. El sastre Jan Beuckelsz, de Leiden, se hizo nombrar rey, y ejerció durante un año el gobierno mediante el terror. Un espantoso baño de sangre puso fin, en junio de 1535, al reino baptista de Münster. Este «reino de Münster» dañó gravemente la reputación de los baptistas. La actuación silenciosa y ponderada de Menno Simon consiguió reorganizar a los baptistas del sur de Alemania, tras superar numerosas dificultades. Este movimiento baptista,

llamado «mennonita» como reconocimiento a su cabeza dirigente, alcanzó una importancia considerable.

Karlstadt había puesto de manifiesto una clara y gravosa discrepancia de pareceres con Lutero y los baptistas consiguieron desarrollar una vida comunitaria propia; Zuinglio por su parte dio a luz una configuración helvético-altoalemana de la reforma, con rasgos propios y diferenciados.

§112

Zuinglio

Ulrico Zuinglio (Huldrych Zwingli), hijo de unos acomodados campesinos de Toggenburg, nació el 1 de enero de 1484, estudió en Viena y en Basilea, recibió formación humanística y fue ordenado sacerdote en 1506. En el historial de Zuinglio no encontramos ni profundas cavilaciones sobre un Dios benigno, ni tampoco algo similar a la «vivencia de la torre». En 1522 era predicador de la catedral de Zurich.

El contacto con los escritos de Lutero, en 1519, supuso para Zuinglio más una confirmación de su posición teológica personal que un descubrimiento. «Lo que había aprendido de Lutero y lo que él mismo había aportado florecieron en algo nuevo. Si Zuinglio encontró un vivo eco y se convirtió en el fundador de lo que se conocerá en la historia como la segunda rama más importante del protestantismo fue porque el mundo en el que él actuó se diferenciaba fuertemente del de Lutero, y porque extrajo de ese mundo temas esenciales para su propio pensamiento» (Moeller).

El 29 de enero de 1523 tuvo lugar en Zurich, por invitación de las autoridades de la ciudad, la primera disputa, en la que Zuinglio dejó impreso su sello con sus 67 tesis. En su amplio tratado *Exposición y razones de las tesis* (ZW 2, 14-457) fundamentó y expuso con mayor detalle su pensamiento. Este escrito programático de Zuinglio compendia su punto de vista reformador de aquel momento: se rechazan el papado, el sacrificio de la misa, la súplica a los santos, las normas sobre alimentos, los tiempos y lugares sagrados, las órdenes monásticas, el celibato y otros puntos. Cuando Johannes Fabri, vicario general de Constanza, aludió en la disputa al concilio como competente en tales cuestiones, Zuinglio contestó que no se puede esperar a un concilio; afirmó incluso que los cristianos piadosos no necesitan un concilio: «Pedir a gritos concilios no es más que gritar de nuevo para que se ahogue la palabra de Dios y quede prisionera bajo el poder de los charlatanes obispos» (ZW 2, 449). Como consecuencia de esta disputa, el concejo de Zurich dio carta blanca a Zuinglio para la reforma. Mientras que éste debió comportarse de forma precavida, fuerzas radicales empujaron sin miramientos, actuaron con toda rapidez,

eliminaron las imágenes y la misa. No fueron simples palabras; algunos pasaron a los hechos y destrozaron las imágenes de los altares, los crucifijos y las lámparas, e hicieron burlas con el agua bendita.

Con la intención de aclarar cuestiones discutidas, las autoridades de la ciudad de Zurich organizaron una segunda disputa sobre religión que debería celebrarse a finales de octubre. Ante 900 participantes, se produjeron duros ataques a las «imágenes e ídolos»; el mismo Zuinglio procedió severamente con el sacrificio de la misa. Pero el concejo de la ciudad fue prudente y decretó que, de momento, quedara todo como estaba. En marzo de 1525, Zuinglio publicó una exposición completa de su teología, con el título de *Commentarius de vera et falsa religione* (Comentario sobre la verdadera y la falsa religión; ZW 3, 628-911). En ella se presenta la misa como una escalofriante ofensa de Cristo. Por instigación de Zuinglio, las autoridades de la ciudad ordenaron la supresión de la celebración de la misa a partir del miércoles santo de 1525, misa a la que el pueblo asistió multitudinariamente y, al día siguiente, se celebró por primera vez la santa cena como «acción de gracias y memorial de la pasión de Cristo», en el sentido de Zuinglio.

En su comentario sobre la verdadera y la falsa religión, Zuinglio explicaba también su nueva comprensión de las palabras de la cena. Su punto culminante consistía en afirmar que se debe traducir *est* por *significat.* Lo que Cristo dio a comer y beber en la última cena era mero *símbolo* de su cuerpo entregado. También sus apóstoles debían hacer esto en el futuro en memoria de él. Con esta interpretación simbólica de las palabras de la institución y con la consiguiente negación de la presencia real y física de Cristo en la eucaristía estalló una controversia entre los suizos y los de Wittenberg. Al sostener firmemente Lutero la presencia real y física de Cristo, no se pudo solucionar esa controversia (*Gran confesión de la cena de Cristo, 15*28; WA 26, 261-509). En la controversia no sólo se escucharon argumentos objetivos, sino también insultos recíprocos. Lutero llegó a calificar más tarde (1531) la doctrina de Zuinglio sobre la eucaristía como obra del demonio (WA 34, II, 364).

Esta división resultó extraordinariamente inoportuna para Felipe de Hesse, quien deseaba utilizar la reforma a su modo y para fines políticos. En este sentido, pretendía unir todas las fuerzas protestantes, incluidas las suizas, en un frente común contra los Habsburgos. Por otra parte, la doctrina de Zuinglio sobre la eucaristía enraizó en seguida en el sur de Alemania. Por lo que respecta a Estiria, por ejemplo, se puede demostrar explícitamente que la doctrina de Zuinglio era muy popular ya hacia 1530. El landgrave Felipe de Hesse entendió en seguida que peligraba su plan político si no conseguía sentar en la misma mesa a Lutero y a Zuinglio, para que llegaran a un acuerdo. Para conseguir que ambos se reconciliaran, redactaran una confesión común y hablaran el mismo lenguaje, a principios

de octubre de 1529 invitó a su castillo de Marburgo a los dos reformadores con sus respectivos seguidores, para una conversación sobre temas religiosos. Durante los tres días que duró el encuentro se puso claramente de manifiesto una diferenciada estructura fundamental de sus respectivas teologías. «Se demostró que la cristología de Lutero era 'monofista', mientras que la de Zuinglio tenía una tendencia 'nestoriana'» (Moeller). No se llegó a conseguir la esperada unión en el punto capital de la controversia: «Sobre si el verdadero cuerpo y la sangre de Cristo están corporalmente en el pan y en el vino.»

§113

La dieta de Augsburgo (1530) y la Confessio augustana

Antes de su coronación, Carlos V convocó en Bolonia el 21 de enero de 1530 la dieta que debería tener lugar en Augsburgo el 8 de abril. El escrito de convocatoria era de tono conciliador. No insistía en el edicto de Worms e indicaba el peligro turco como punto del orden del día al que la dieta debería dedicarse tras la discusión de algunas cuestiones religiosas.

Juan, príncipe elector de Sajonia e indiscutido jefe de filas de los príncipes protestantes, ordenó a los teólogos de Wittenberg que acudieran a su residencia de Torgau para preparar la dieta. Resultado de aquella reunión son los llamados *Artículos de Torgau,* que fueron presentados en Augsburgo. Tratan acerca de prácticas eclesiales tradicionales que habían sido eliminadas en el electorado de Sajonia como «abusos». La segunda parte de la *Confessio augustana* (*Confesión de Augsburgo;* en adelante, CA) se corresponde con esos artículos. En los *Artículos de Schwabach,* los príncipes favorables a los luteranos se habían puesto de acuerdo un año antes sobre una confesión de fe común. Con ella pretendían, entre otras cosas, trazar una delimitación clara frente a los fanáticos y los zuinglianos. Estos artículos fueron recogidos en la primera parte de la CA.

Johannes Eck, el incansable fustigador de cuanto olía a reforma, se había ocupado de entresacar de unas 3000 frases «heréticas» de los reformadores una colección, resumida en 404 artículos, para el emperador. En abril de 1530 salieron de la imprenta los *404 artículos para la dieta de Augsburgo.* Como el emperador se retrasara en llegar a Augsburgo (15 de junio), la dieta, prevista para el 8 de abril, no se celebró en la fecha fijada, sino el 20 de junio. Y esta demora superior a los dos meses ofreció a los teólogos luteranos el tiempo y la oportunidad de confeccionar un escrito de defensa contra esos 404 artículos. Como fruto de ese esfuerzo nació la CA, en cuya redacción intervino de forma destacada Melanchthon. Lutero, que, como excomulgado y proscrito, no podía formar parte del círculo de teólogos que redactó la CA en Augsburgo, pero que se encontraba seguro

en la fortaleza de Coburgo, estuvo informado en cada momento y actuó como perito. El 25 de junio, tras una violenta controversia con el emperador, se procedió a la lectura pública de la CA. El canciller sajón Christian Beyer la leyó en el lugar donde se alojaba el emperador. Lutero alabó la CA en repetidas ocasiones y con entusiasmo. Así, por ejemplo, el 6 de julio de 1530 llegó a decir: «Me produce una gran alegría vivir en este momento en el que Cristo ha sido proclamado públicamente por tan valiosos confesores en una asamblea de tales características, mediante esta maravillosa *Confesión»* (WABr 5, 442). Pero también la criticó duramente por no contener algunas doctrinas genuinamente luteranas —rechazo del purgatorio, de la veneración de los santos, ausencia de la afirmación de que el papa es el anticristo— y la motejó de hipocresía (WABr 5, 496).

La primera parte de la CA (artículos I-XXI), en la que se tratan los principales artículos de la fe, se cierra con la afirmación de que se está plenamente de acuerdo con la Iglesia romana en las cuestiones de fe, y que el disenso o la falta de unanimidad se dan tan sólo a causa de algunos abusos que se han introducido subrepticiamente en la Iglesia a lo largo de la historia. En la segunda parte de la CA (artículos XXII-XXVIII) se enumeran y tratan esos abusos, que habían sido eliminados ya en los territorios protestantes.

Las ciudades de Constanza, Lindau, Estrasburgo y Memmingen presentaron una confesión propia —la *Tetrapolitana* o *Confesión de las cuatro ciudades*— a causa, sobre todo, de su doctrina distinta sobre la eucaristía. Zuinglio escribió a toda prisa, en la lejana Zurich, «su» *Fidei ratio ad Carolum imperatorem,* y la envió a Augsburgo.

Mientras los teólogos católicos fieles a Roma se aprestaban a responder a la CA, Melanchthon continuó con el legado pontificio Lorenzo Campeggio sus negociaciones particulares, iniciadas ya antes de que se abriera la dieta. Melanchthon negoció sobre la base de que se restablecería la jurisdicción episcopal en los territorios que se habían pasado al luteranismo si Roma les concedía la comunión bajo las dos especies para los laicos y el matrimonio de los sacerdotes.

El 3 de agosto se leyó en público el juicio romano-católico sobre la CA. Este juicio, que lamentable y equívocamente se titulaba *Confutatio* (Refutación) —de hecho, en la mayoría de los puntos se registró una coincidencia completa o parcial—, promovía negociaciones entre ambas partes, la luterana y la romano-católica, a fin de regular y solucionar las cuestiones disputadas. Aunque tales negociaciones progresaron mucho en un primer momento, terminaron por fracasar; se encallaron precisamente en los mencionados abusos. Johannes Cochläus, muy comprometido en la parte romano-católica, caracterizó atinadamente el abismo que se creó respecto a esos abusos: «Ellos —es decir, los príncipes y teólogos luteranos— llaman —en la CA— abusos a lo que no es abuso.» Es trágico

que la evolución seguida por los acontecimientos hasta nuestros días no haya estado marcada por el gran consenso, sino por el disenso patente, por la marcha paralela de ambas confesiones. Lamentablemente, en 1530 no se llevó a cabo el plan decidido de recoger en las conclusiones de la dieta tanto los artículos sobre los que había unanimidad plena como aquellos otros en los que se había conseguido un consenso parcial. Por eso, en las posteriores negociaciones sobre las cuestiones religiosas no se partió de la plataforma alcanzada en Augsburgo, sino siempre de cero.

Con la mirada puesta en la *Confutatio,* Melanchthon elaboró su *Apología* de la CA, apología que el emperador se negó a aceptar. Reelaborada y ampliada, fue aceptada como escrito de confesión junto a la CA, en 1537, al ser firmada en Esmalcalda. De manera similar procedió Melanchthon con la *Confesión de Augsburgo.* Aunque ésta había sido leída ante el emperador y los estados del imperio, por lo que gozaba de carácter oficial, Melanchthon llevó a cabo algunos cambios y añadiduras en ella. Sucedió esto, sobre todo, en 1540 en la redacción latina, que por esta causa recibió el título de *Confessio augustana variata.* Los cambios afectaban principalmente a la doctrina sobre la cena, donde Melanchthon quiso contraponerse a los reformados, en especial a Juan Calvino. En la conclusión definitiva de la dieta, el 19 de noviembre de 1530, se renovó el edicto de Worms, pero se concedió a los protestantes una moratoria de medio año (hasta el 15 de abril de 1531), y se hacía una referencia al concilio, cuya celebración debería iniciarse antes de un año.

§114

De la liga de Esmalcalda a la guerra de Esmalcalda

El 27 de febrero de 1531, cuando todavía no había finalizado la moratoria concedida en la dieta de Augsburgo, se llegó en Esmalcalda a la liga de los príncipes y de las ciudades favorables a la reforma, principalmente luterana, con la intención de resistir al emperador si llegara el caso.

Una vez más atacaron impetuosamente los turcos e invadieron Hungría. Si el emperador quería hacerles frente con garantías de éxito debía contar con la ayuda de los príncipes protestantes. Pero éstos se ofrecían a prestar su concurso si el emperador ofrecía contraprestaciones en cuestiones de religión y si la decisión tomada en la dieta de Augsburgo se prorrogaba hasta el concilio o hasta la siguiente dieta. Se garantizó esto a los de Esmalcalda en el «compromiso» de Nuremberg (paz religiosa), en julio de 1532. El éxito conseguido por los de Esmalcalda animó a otras ciudades y principados a sumarse a la liga. Con la muerte de Ulrico Zuinglio, el 11 de octubre de 1531, en la batalla de Kappel, se

desvanecieron los reparos de algunas ciudades de orientación zuingliana y entraron a formar parte de la luterana liga de Esmalcalda.

El concejo de la ciudad de Zurich nombró sucesor de Zuinglio a Heinrich Bullinger (1504-1575). En 1536, éste compuso la *Primera confesión helvética (Confessio helvetica prior),* pareja a la *Concordia de Wittenberg,* redactada el mismo año, y en 1549 se puso de acuerdo con Calvino en la cuestión de la eucaristía en el *Consensus Tigurium.* En cuanto a la doctrina sobre la eucaristía, las cuatro ciudades mencionadas anteriormente bajo el denominador de *Tetrapolitana,* cuyo teólogo más destacado era Martin Butzer, habían llegado a un acuerdo con los de Wittenberg en 1536. De esta manera, la liga de Esmalcalda conseguía una firme base teológica común, y el luteranismo lograba una influencia dominante en el sur de Alemania.

Cuando, tras numerosas promesas y aplazamientos, el papa Pablo III (1534-1549) convocó el concilio el 2 de junio de 1536, el protestantismo tuvo que plantearse cuál debía ser su comportamiento. Invitado por el príncipe elector de Sajonia, Lutero recogió en los *Artículos de Esmalcalda* la doctrina que se debía mantener de forma incondicional. En este escrito de confesión luterana se define al papa como anticristo (WA 50, 217), y se afirma que la misa representa un obstáculo insuperable entre la Iglesia católica y la luterana. «Por consiguiente, estamos y permaneceremos separados y encontrados eternamente» (WA 50, 204).

Los de Esmalcalda decidieron, en su asamblea de febrero de 1537, no participar en el concilio. La liga de Nuremberg, de carácter defensivo, formada por los príncipes católicos bajo la dirección del emperador, no llegaría a tener mayor importancia.

Cuando el papa aplazó *sirte die* el concilio convocado para 1537 en Mantua, se agotó la paciencia del emperador, dejó de confiar en una solución mediante el concilio e intentó resolver la cuestión religiosa mediante negociaciones directas. Las conversaciones iniciadas en Hagenau (Alsacia) fueron trasladadas en seguida a Worms. Johannes Eck y Philipp Melanchthon negociaron con moderado éxito. El legado pontificio Tommaso Campeggio y el nuncio Giovanni Morone participaron sólo como observadores. Como pensara el emperador que su presencia personal podía favorecer las negociaciones, dispuso que fueran trasladadas a la dieta que debía tener lugar en Ratisbona. Gracias a los trabajos preliminares, realizados en forma de conversaciones secretas entre el teólogo de Colonia fiel a Roma Johannes Gropper y los teólogos reformadores altoalemanes Wolfgang Capito y Martin Butzer, conversaciones que dieron como resultado el *Libro de Ratisbona* en su forma primigenia, las negociaciones sobre religión mantenidas en Ratisbona progresaron mucho. Melanchthon y Eck consiguieron incluso un acuerdo en la doctrina de la justificación, el *articulus stantis et cadentis Ecclesiae.* Hubo gozo exultante y se esperaba

poder restablecer la unidad de la Iglesia. Pero todas las esperanzas se desvanecieron al tratar sobre los plenos poderes del oficio eclesiástico.

Cuando tanto Lutero como la curia romana rechazaron la fórmula de unión en la doctrina de la justificación, fracasaron estas tan prometedoras conversaciones sobre la unión y, con ellas, la política seguida por el emperador en este campo. Carlos V llegó entonces al convencimiento de que sólo había un medio para restablecer la antigua unidad de la Iglesia y del imperio: el recurso a la fuerza. Y siguió con toda precisión y astucia diplomática un plan para aniquilar militarmente a los de Esmalcalda. A finales de junio de 1546 se aliaron el emperador y el papa Pablo III. Además de una sustanciosa ayuda financiera, el papa aportaría 12 500 hombres para luchar contra los coaligados de Esmalcalda. En octubre, el hermano del emperador, el rey Fernando, pactó una tregua de año y medio con los turcos, a quienes se entregó algunas partes de Hungría mediante el pago de un tributo. Puesto que un año antes el emperador había conseguido la victoria sobre el rey de Francia, tenía las espaldas cubiertas para declarar la guerra contra los de Esmalcalda. Al retrasarse la llegada de los soldados del papa, los protestantes se vieron en ventaja y desencadenaron la «guerra de Esmalcalda, la mayor confrontación militar que Alemania había vivido hasta entonces» (Hassinger).

Las últimas semanas del otoño de 1546 se perdieron en maniobras y escaramuzas en la zona de Ingolstadt; las tropas pontificias se quejaban de lo que ellas consideraban una pérdida de tiempo y de dinero. En el punto culminante del éxito, pero cuando aún no se había librado la batalla decisiva, el papa, para gran irritación del emperador, retiró sus soldados y redujo su aportación económica, para impedir que el emperador alcanzara un triunfo completo. A pesar de todo, el emperador consiguió una victoria decisiva en la batalla de Mühlberg, cerca del Elba, el 24 de abril de 1547. Los dos cabecillas de los protestantes, el príncipe elector de Sajonia, Juan Federico, y el landgrave Felipe de Hesse, gravemente comprometido por su doble matrimonio, fueron hechos prisioneros. No se llegó a ejecutar la sentencia de muerte decretada como castigo por desacato de lesa majestad y por herejía, pero ambos debieron renunciar a su tierra. El emperador parecía el gran vencedor y dueño de la situación. Además, Martín Lutero había fallecido el 18 de febrero de 1546 en Eisleben. Sus últimos «meses de vida se vieron ensombrecidos por profundos disgustos y desengaños». «Su» Wittenberg parecía haberse convertido en una Sodoma irrefrenable. Su último escrito importante, *Contra el papado de Roma, fundado por el diablo,* 1545 (WA 54, 206-299), era un panfleto vergonzoso.

Tras su victoria militar, el emperador quiso que los de Esmalcalda reconocieran y participaran en el concilio que —¡por fin!— se había abierto en Trento el 13 de diciembre de 1545. El emperador se había propuesto realizar su idea de un imperio universal, que incluía la unidad de

la fe. «Sin embargo, para eso le falló sobre todo quien más debería haberle ayudado, el papa» (Iserloh). «La discordia que se dio entonces entre el papa y el emperador fue la salvación para el protestantismo alemán en la hora de su mayor tribulación» (H. Jedin).

§115

Del *Interim* de Augsburgo a la paz religiosa de Augsburgo

Al ser trasladado el concilio de Trento a Bolonia, ciudad enclavada en el Estado de la Iglesia, se vino a tierra el plan del emperador de conseguir que los protestantes asistieran al mismo. En consecuencia, Carlos V no vio más salida que la de solucionar la cuestión religiosa dentro del marco alemán, es decir, en una dieta. A tal finalidad debía servir la dieta «con arnés» de Augsburgo de 1547-1548.

Hasta que un concilio no restableciera la plena unidad de la fe, las cuestiones religiosas debían resolverse mediante una solución interina, el *Interim.* Negociaciones de teólogos católicos con el teólogo protestante Johannes Agrícola dieron como resultado una fórmula de confesión de 26 artículos: «Declaración de su majestad romano-imperial sobre cómo se deba proceder en materia religiosa en el sacro imperio hasta que no decida el concilio universal».

Esta declaración fue recogida en la conclusión de la dieta del 30 de junio de 1548. En ella se concedía a los protestantes el matrimonio de los sacerdotes y la comunión bajo las dos especies a los laicos; estas concesiones no valdrían para los católicos. El 9 de julio de 1548 el emperador promulgó para éstos una *Formula reformationis* que, de hecho, suponía un fuerte empujón para la reforma intraeclesial. Mediante la bula de indulto pontificia del 18 de agosto de 1548 tanto la *Formula* como el *Interim* adquirieron cierta autoridad magisterial. Pero el *Interim* fue objeto de una fuerte controversia en los ambientes protestantes, y sólo se impuso, con ciertas condiciones, en el sur de Alemania. Mathias Flacius, discípulo de Lutero, consideró que el *Interim* representaba una traición a la doctrina luterana, por lo que emprendió una aguerrida lucha contra él. Paralelamente fue creciendo la oposición al emperador, que había dictado el *Interim.* Tuvo bastante que ver en todo esto el pacto de familia de los Habsburgos, de marzo de 1551, por el que Fernando sucedería a su hermano Carlos V como emperador, y el hijo de éste, Felipe, pasaría a ser rey romano.

Mauricio de Sajonia, yerno de Felipe de Hesse, consiguió, en un astuto doble juego, convencer a Carlos V de una fidelidad absoluta mientras que, a espaldas del emperador, selló con el rey francés Enrique II (1547-1559) un acuerdo en el castillo de Chambord en enero de 1552. Por ese acuerdo, Francia aseguraba a Mauricio de Sajonia y a su aliado

Guillermo de Hesse medios financieros y apoyo para atacar al emperador. Como contrapartida, las ciudades de Metz, Toul y Verdún serían entregadas a Francia. En marzo de 1552, Mauricio de Sajorna atacó por sorpresa al emperador, que se encontraba en Innsbruck y que a duras penas consiguió ponerse a salvo atravesando el Brennero hacia Villach. La noticia de estos hechos asustó a los padres conciliares, que abandonaron inmediatamente Trento. Esta traición fue un golpe del que el emperador no se recuperó, y dejó el arreglo de la cuestión religiosa a su hermano Fernando.

Éste firmó un acuerdo con los levantiscos en Passau, en 1552. En él se prolongaba el *status quo* hasta que se celebrara la siguiente dieta, pero Fernando se opuso terminantemente a la exigencia protestante de abolir el *Interim*. El emperador Carlos V decretó aún la dieta de Augsburgo, pero encomendó el imperio al rey Fernando. De todos los príncipes protestantes, sólo el duque de Württemberg se presentó personalmente a esta dieta. Diplomáticos y juristas de profesión fueron los protagonistas. De ahí que la conclusión de la dieta del 15 de septiembre de 1555 se refiriera a la política eclesiástica: reconocimiento imperial de la *Confessio augustana*. La confesión romano-católica y la evangélico-luterana gozaban de los mismos derechos. Se reconocía a los príncipes plena libertad para elegir la confesión de fe. En cambio, para los súbditos regiría en cada caso el principio: *Ubi unus dominus, ibi una sit religio*. A principio del siglo XVII este principio recibiría la formulación conocida hoy generalmente: *Cuius regio, eius (et) religio*. Si un príncipe eclesiástico se pasa al protestantismo, pierde bienes y oficio. Por consiguiente, para los principados eclesiásticos el principio *cuius regio, eius religio* no tiene vigencia plena («reserva espiritual»). Los principados que se habían pasado ya al protestantismo no serían molestados. En las ciudades imperiales en las que ambas confesiones existan, las dos podrán practicar libremente su fe y su culto. Con el paso de Federico III del Palatinado al calvinismo (1563), esta paz religiosa se extendió de hecho también a los reformados; *de iure* no se produjo tal ampliación hasta 1648, con la paz de Westfalia. De esa manera, el derecho imperial sancionaba la división religiosa. A los súbditos pertenecientes a distinta religión que su príncipe les fue reconocido el derecho a emigrar, con lo que se anulaba el derecho medieval de los herejes, pero no se habían logrado la tolerancia y la libertad de conciencia (excepto para las ciudades imperiales).

En Roma se hicieron graves acusaciones contra la paz religiosa de Augsburgo, pero no se planteó objeción jurídica alguna. La idea del imperio sufrió un grave quebranto con el abandono de la exclusiva validez de la única fe católica. El imperio se convertía así en una pura alianza de Estados territoriales. En este sentido, la renuncia de Carlos V a la corona

imperial el 12 de septiembre de 1556 no fue una simple coincidencia cronológica» (Iserloh).

§116

La reforma en Escandinavia y en el este de Europa

Sorprendentemente, la reforma tuvo escaso eco en los clásicos países románicos de Italia y España. Por el contrario, de ellos partió la contrarreforma y la reforma católica. La decadencia moral de la Iglesia en las postrimerías de la edad media no fue menor en estos países que en los germánicos. Por consiguiente, no se puede afirmar que esa decadencia moral fuera la causa principal que impulsó a la reforma protestante. Parece, más bien, como si continuara vivo el viejo esquema de naciones culturales, por un lado, y pueblo bárbaros, por el otro, como si en la historia continuaran siendo determinantes los factores irracionales. Así, es posible que en los países románicos, el sentimiento de superioridad frente a los pueblos germánicos actuara como motor de repulsa de la reforma proveniente de ellos, y hubiera movilizado fuerzas en contra de aquélla.

Por el contrario, la idea de Martín Lutero y de otros reformadores encontró pronto un eco positivo en el norte de Europa. En cuanto al este de Europa, fue bien acogida allí donde hubo núcleos de población alemana.

a) *Escandinavia*

Los países nórdicos —Dinamarca, Suecia, Noruega, Islandia y Finlandia— estaban unidos entre sí desde la unión de Calmar de 1397. Eclesiásticamente, estos países estaban divididos en tres circunscripciones metropolitanas: la danesa, la sueco-finlandesa y la noruego-islandesa, con sus respectivos arzobispos en Lund, Uppsala y Trondheim.

Suecia fue el suelo donde antes floreció la reforma. Ciertas circunstancias nacionales explican este hecho. Christian II (1513-1523), rey de Dinamarca, llamado el Tirano, un príncipe renacentista al estilo de César Borgia, quiso machacar los esfuerzos de los suecos por conseguir la independencia, guiados por el regente del reino Sten Sture el Joven. El arzobispo de Uppsala Gustav Trolle, se puso a la cabeza del renacido partido de la unión. El papa León X lanzó la excomunión contra Sture y contra todos sus seguidores en 1519. Tras una victoria de Christian contra Sture, aquél se hizo coronar rey de Suecia en 1520. A una farsa de proceso en el que el arzobispo Trolle actuó como fiscal siguió el lamentable baño de sangre en el «Gran Mercado» (Stortorget) de Estocolmo (8 de noviembre de 1520), en el que ochenta seguidores de Sture fueron asesinados cruelmente. Esto hizo que los suecos se pusieran no sólo contra

del rey, y contra Dinamarca, sino también contra la Iglesia católica. Finalmente, en 1521 se produjo un levantamiento que terminaría por triunfar. Fue dirigido por Gustavo I Vasa, con el apoyo de la Hansa, y trajo la independencia al país. En 1523, Vasa, sobrino de Sture, fue coronado rey de Suecia. Durante su prolongado reinado (1523-1560) se restringió violentamente la influencia que la Iglesia había ejercido hasta entonces; fueron expropiados los bienes de la Iglesia e incorporados a la corona. Las tendencias hacia una Iglesia nacional, existentes ya, fueron manejadas según el espíritu de la reforma.

Se considera como el auténtico reformador de Suecia a Olaf Petri († 1552), que, entre otras cosas, estudió en Wittenberg y, con el apoyo de la corona, propagó en Suecia las ideas de Martín Lutero. Petri destacó como traductor del Nuevo Testamento, como autor de un catecismo, de un libro de canto, de un calendario litúrgico, de un devocionario y de un misal («Misa sueca»). Las dietas de Västeras (1527) y de Örebro (1529) se decantaron a favor de los esfuerzos reformistas para conseguir una Iglesia nacional. La conservación del episcopado y de muchas formas externas de la praxis religiosa favorecieron la paulatina introducción de la reforma en el pueblo, incluso en los campesinos, que al principio se opusieron. Las tendencias calvinistas del rey Erik XIV (1560-1568) fueron uno de los motivos que obligaron a este rey a renunciar al trono en favor de su hermano Juan III (1568-1592), que estaba casado con Catalina Jaguelona. La Iglesia sueca recibió su actual configuración en tiempos del rey Juan, sobre todo a través del ordenamiento eclesiástico de 1571, que tuvo en cuenta la herencia católica y conservó, entre otras cosas, la constitución o estructura episcopal. El rey pretendió lograr una reconciliación con Roma a condición de que se permitieran el matrimonio de los sacerdotes, la comunión bajo las dos especies para los laicos y la liturgia en lengua vernácula. Pero el acuerdo fracasó no sólo por el legado pontificio Antonio Possevino, S.I., sino también porque el pueblo ofreció resistencia. Cuando Segismundo III (1592-1599), hijo de Juan y rey de Polonia desde 1587, se hizo cargo también del gobierno de Suecia, el país se vio de nuevo con un gobernante firmemente anclado de nuevo en el bando católico.

Sin embargo, el sínodo nacional de Uppsala (1593) siguió manteniendo la CA como norma de fe vinculante. Segismundo dio la impresión de aprobar las conclusiones del sínodo para conseguir la coronación (1594). Además de otros motivos políticos, el favor que prestó al catolicismo fue determinante para que fuera combatido y vencido por su tío Carlos IX (1599-1611). Con el baño de sangre de Linköping (1600), Carlos ajustó las cuentas a los católicos de la alta nobleza contrarios a él. Los católicos fueron perseguidos entonces de forma sistemática y expulsados del país.

La estrecha vinculación de la Iglesia sueca con el Estado hizo que a la larga aquélla perdiera gran parte de su contenido y se distanciara mucho del pueblo. Este vive todavía hoy en un ambiente secularizado casi por completo.

La unión con Suecia no permitió a Finlandia un desarrollo propio, y tuvo que aceptar las conclusiones de las dietas de 1527 y 1529. Reformadores que habían estudiado en Alemania encontraron aquí ancho campo para sus actividades. El principal de todos ellos, al que Lutero dio un escrito de recomendación en 1539, fue Mikael Agrícola († 1557), que se convirtió en obispo de Abo en 1554. Adquirió importancia por una traducción del Nuevo Testamento, y por la edición de libros eclesiásticos que se apoyaban mucho en modelos suecos. Los esfuerzos llevados a cabo en tiempos de Juan III para conseguir una restauración católica tuvieron bastante resonancia entre la población, pero fueron sofocados por el ya mencionado sínodo de Uppsala (1593).

Una línea similar a la de Suecia recorrió el movimiento en Dinamarca. El rey Christian II (1513-1523) había promovido un régimen católico proclive a una Iglesia nacional. Su comportamiento tirano y su derrota en la lucha contra Gustavo I Vasa le costó también el trono de Dinamarca, que pasó a su tío Federico I (1523-1533). Éste favoreció al protestantismo en medida creciente. Como reformador, destacó de manera especial Hans Tausen († 1561), que había estudiado en Wittenberg y ha sido calificado como el «Lutero danés».

Los esfuerzos realizados por las órdenes y por la nobleza para conseguir una restauración católica fracasaron ante la resistencia de los reyes. En tiempos de Christian III (1534-1559) se declaró la CA como religión del Estado en una dieta celebrada el 1536. Para estructurar la nueva organización de la Iglesia se llamó a Copenhague a Johannes Bugenhagen. En 1538, Christian III se sumó a la liga de Esmalcalda. El reinado de Christian IV (1588-1648) condujo a una radicalización que, por ejemplo, llegó a negar a los sacerdotes católicos la estancia en el país bajo pena de muerte.

Mientras que Suecia fue capaz de escapar de la unión, Noruega estuvo bajo soberanía danesa (hasta 1814; luego, hasta 1905, unión con Suecia). Por consiguiente, la introducción del protestantismo encontró resistencia como la religión de los «opresores», e inicialmente no encontró ningún eco. El exponente de la línea nacional y católica fue el arzobispo de Trondheim, Olaf Engelbriktson, pero no pudo hacer frente a la mayoría de los daneses que componían el consejo de Estado y huyó a Holanda. La decisión de la dieta de 1536, en tiempos de Christian III, hizo que el protestantismo se convirtiera también en la religión del Estado en Noruega. Puesto que simultáneamente se decretó la unión permanente del país con Dinamarca, el historiador noruego John Midgaard califica el

acontecimiento de 1536 como «el mayor punto negro en la historia del pueblo noruego». El apresamiento de obispos y la secularización de los bienes de la Iglesia empeoró aún más el ambiente. Las tendencias independentistas de Noruega respecto de la protestante Dinamarca promovieron en el pueblo una cierta inclinación a la práctica de la fe católica. Por eso perduró aquí una piedad de cuño católico (devoción mariana, peregrinaciones) a pesar de pertenecer oficialmente a la Iglesia luterana. Ésta alcanzó su auténtico establecimiento mediante el ordenamiento eclesiástico de 1607. Un cierto malestar ante la Iglesia estatal «impuesta desde fuera» (Dinamarca) ha perdurado hasta nuestros días, y ha hecho que en el siglo XX se impongan en medida creciente corrientes democráticas en la Iglesia noruega.

La iglesia episcopal de Skálholt, en Islanda, está abandonada hoy en un paraje solitario. En otro tiempo, fue el centro intelectual y espiritual del país. Los obispos y el clero pudieron hacer frente en un principio a las ideas reformistas importadas al país por estudiantes y comerciantes procedentes de Alemania. Aquéllos se opusieron también a la introducción del ordenamiento de la Iglesia danesa. Cuando en 1540 dimitió, ya ciego, el obispo Ögmundur Pálsson de Skálholt, Gissur Einarsson († 1548), formado en Alemania, consiguió la dignidad episcopal con el apoyo de los daneses. Jon Arason, el obispo casado de Hólar, en Islandia del norte, presentó una exitosa resistencia armada, con la que al mismo tiempo pretendía conseguir la independización del país. Pero, traicionado, cayó en manos del enemigo y fue ejecutado en 1550 con sus dos hijos. Entonces Christian III de Dinamarca impuso por la fuerza la reforma a los islandeses. El pueblo, sin embargo, la rechazó durante mucho tiempo.

b) *Este de Europa*

Como ya hemos indicado, la reforma echó raíces allí donde había grupos de alemanes y donde se hablaba la lengua germana.

Desde 1410, el territorio de la orden teutónica, compuesto por Prusia, Livonia, Curlandia y Estonia, estaba bajo vasallaje polaco. El gran maestre Alberto de Brandeburgo se negó a prestar el juramento de fidelidad, por lo que se vio envuelto en una guerra con Polonia (1519). En esta situación, Lutero aconsejó en 1523 al gran maestre secularizar el territorio de la orden. En 1525, con la aprobación de Polonia, que podía solucionar de esta manera un largo conflicto, este territorio se convirtió en un considerable ducado de los de Brandeburgo. Alberto se adhirió a la reforma, introdujo ya en 1525 un ordenamiento eclesiástico luterano, y en 1531 aceptó la CA. En 1544 fundó la Universidad de Königsberg, que se convirtió en foco de irradiación del protestantismo.

Durante la guerra polaco-prusiana de 1519, Livonia, Estonia y Curlandia se separaron de Prusia. Las regiones estuvieron bajo la dirección del general Walter de Plettenberg, que comenzó a oponer resistencia a la penetración del protestantismo cuando ya era demasiado tarde. Los conflictos con el arzobispo de Riga hicieron el resto para privar de toda eficacia a la lucha contra la reforma. En 1539, Guillermo de Brande-burgo, hermano de Alberto, subió al trono episcopal de Riga. La orden se dio cuenta demasiado tarde de que éste buscaba afanosamente la reforma y la secularización de la región. Finalmente, confrontaciones con Polonia y Rusia en 1561 condujeron al desmoronamiento del Estado de la orden. En tiempos del general Gotthard de Ketteler, que se había pasado al protestantismo, Curlandia se convirtió en un ducado con obligaciones de vasallaje respecto de Polonia. Estonia pasó a depender de la Suecia protestante, y Livonia de Polonia; pero esto aseguró la supervivencia del luteranismo. De esa manera, todo el antiguo territorio de la orden prusiana se había hecho protestante.

El variopinto paisaje confesional de Polonia (junto a los católicos había numerosos judíos, y ortodoxos en las regiones que habían formado parte de Rusia en épocas anteriores) favoreció una actitud tolerante también respecto del protestantismo. Los partidarios de la confesión evangélica que habían huido de Italia y de otros países encontraron acogida aquí. Mientras que el luteranismo pudo propagarse sobre todo en ciudades predominantemente alemanas como Danzig, el polaco Jan Laski († 1560), que había viajado mucho, promovió el calvinismo. Después de 1548, se sumaron además hermanos de Bohemia y de Moravia, quienes habían abandonado su patria al terminar la guerra de Esmalcalda con un mal resultado para ellos. El rey Segismundo II Augusto (1548-1572), que mantuvo correspondencia epistolar con Calvino, toleró la penetración del protestantismo, pero no cambió personalmente de religión. El pluralismo confesional condujo también a un debilitamiento del protestantismo, especialmente cuando, en 1565, los antitrinitarios —también llamados «sozinianos» del nombre del italiano Fausto Sozzini († 1604), que había huido de su patria por cuestiones de fe—, que negaban el dogma de la Trinidad, se separaron de los calvinistas. En 1573, la llamada *Pax dissidentium* de Varsovia concedió en principio la libertad religiosa a todos los nobles.

El protestantismo encontró una pronta y favorable acogida en la población alemana de Hungría. Konrad Cordatus de Leombach de Wels, que más tarde sería el primer editor de *Tischreden* (Conversaciones de sobremesa) de Martín Lutero, actuó ya en 1521-1522 en Budapest como predicador de la corte. María, la esposa del rey Luis II (1516-1526) y hermana de Carlos V (1519-1556), leyó con interés los escritos de Lutero. La batalla de Mohács (1526), perdida contra los turcos, tuvo consecuencias

perniciosas para el catolicismo. En esa batalla cayó no sólo el rey Luis II, sino también casi todo el episcopado húngaro. A continuación, el país fue dividido en tres partes. En la paz de Grosswardein (1538), el oeste y el norte de Hungría, juntamente con la dignidad real, pasaron a los Habsburgos, y el resto a los turcos. Ei ducado de Transilvania se convirtió en un feudo dependiente de los turcos. El conde Zápolya —en altercados con Fernando I (1526-1564)— se había hecho vasallo turco. El de Habsburgo, que necesitaba al partido alemán, favorable al luteranismo, no podía permitirse proceder contra el protestantismo.

En el reino de Hungría divulgó el luteranismo, sobre todo, el antiguo estudiante de Wittenberg y amigo de Melanchthon Matthias Dévay, que se pasó al calvinismo en 1543, y se convirtió entonces en pionero de la confesión helvética. Posteriormente actuaron también en rivalidad con las confesiones protestantes los sozinianos.

La restauración católica en Hungría se debió, sobre todo, a los jesuitas, que trabajaron en Tyrnau desde 1561, y al arzobispo de Gran, Peter Pázmány (1616-1637), que había sido jesuita. Organizó en Viena un seminario para formar en él sacerdotes para Hungría, y creó en Tyrnau una universidad regida por los jesuitas. El constante peligro que representaban los turcos influyó también, e hizo que Hungría se vinculara con intensidad creciente a los Habsburgos, y, con ello, a la Iglesia católica.

En Transilvania, casi toda la «nación sajona» se había adherido a la CA; más tarde lo hicieron también los magiares que habitaban en el país. El verdadero reformador del principado fue Johann Honter († 1549). Estuvo interesado, sobre todo, en la organización de una buena enseñanza primaria. En Kronstadt dirigió personalmente una escuela. Y montó en ese mismo lugar una imprenta. La entrega de Honter a la doctrina evangélica estuvo presidida por una gran moderación. Utilizando términos modernos, podríamos decir que fue un destacado representante del espíritu ecuménico. En 1547 se introdujo en Transilvania el «ordenamiento eclesiástico sajón». En 1557, la dieta de Torda reconoció igualdad de derechos a la confesión católica, a la luterana, a los reformados (calvinistas) y a los antitrinitarios (sozinianos).

En Carniola actuó Primus Truber como propagador de la «nueva doctrina», que él había conocido ya en Alemania. En colaboración con Hans de Ungnad, barón de Sonneck, que había sido expulsado de Estiria, organizó una «misión mediante escritos» que con la impresión y distribución de libros sobre la reforma pretendía trabajar en favor de la CA entre los eslavos del sur. Entre 1561 y 1565, Truber organizó una Iglesia nacional evangélica en Carniola, la cual fue víctima, casi por completo, de la restauración católica que tuvo lugar más tarde.

Al igual que Hungría, también Bohemia pasó a los Habsburgos tras la muerte de Luis II Jaguelón (1526). Los Estados eligieron a Fernando I

como rey. Cuando fue entronizado, encontró en Bohemia una pluralidad confesional en la que los católicos se habían convertido en minoría. Junto a los utraquistas, que administraban la eucaristía bajo las dos especies, los hermanos de Bohemia (rama desgajada de los utraquistas) constituían el grupo más poderoso. Venían después, en orden decreciente, los anabaptistas, los zuinglianos, los luteranos y los calvinistas. El luteranismo pudo imponerse sobre todo en la población alemana del norte de Bohemia.

Joachimsthal tuvo gran importancia para la reforma. En 1546, los utra-quistas y los hermanos de Bohemia se negaron a ayudar con tropas a Fernando I en la guerra de Esmalcalda, por lo que fueron perseguidos desde entonces. Y estas dos confesiones, que habían sido hasta entonces rivales de la doctrina de Lutero, fueron abriéndose paulatinamente a esta última a partir de esa fecha. El permanente peligro que representaban los turcos impidió a Fernando I proceder de forma enérgica contra las confesiones no católicas, pues no podía renunciar al apoyo de los Estados para luchar contra aquel enemigo exterior. Maximiliano II —como rey de Bohemia, Maximiliano I (1564-1576)—, cuya posición religiosa no era clara, se vio obligado por motivos financieros —necesitaba el dinero de los Estados— a reconocer al menos oralmente la *Confessio bohemica,* un escrito confesional que se basaba mucho en la CA. Tras la batalla victoriosa del Monte Blanco (1620), Fernando II dio un gran impulso a la restauración católica, que había comenzado ya en 1556 con el llamamiento de los jesuitas a Praga.

En el margraviato de Moravia, perteneciente también a Austria desde 1526, la participación católica fue siempre mucho más fuerte. Pero hubo numerosas comunidades baptistas. También los utraquistas y la unidad de los hermanos alcanzaron considerable resonancia. El luteranismo fue acogido especialmente en las ciudades, sobre todo en Iglau. La restauración católica corrió paralela a la de Bohemia.

§117

La reforma en Inglaterra

Uno de los lugares comunes de la historiografía de la Iglesia ha sido el de caracterizar la reforma en Inglaterra como un fenómeno *sui generis, y* el de considerar que nació de un acto arbitario de Enrique VIII (1509-1547), a raíz de sus problemas matrimoniales. Ahora bien, si es exacto afirmar que el rey tuvo que ver en la marcha concreta de la reforma, no es menos cierto que Inglaterra no se habría cerrado al mensaje de esta última aunque no hubiera reinado Enrique VIII. Existen importantes testimonios a favor de la aseveración que acabamos de consignar.

a) *Influencias provenientes de Alemania*

Ya en 1520, cuando Lutero no había sido excomulgado todavía ni habían aparecido sus escritos más importantes, se crearon en la Universidad de Cambridge grupos de diálogo que discutían las ideas del reformador alemán. La mayoría de los hombres que encarnaron la primera generación del protestantismo inglés se encontraban entonces en Cambridge. Así, por mencionar sólo a algunos de los nombres más conocidos: William Tyndale, el famoso traductor del Nuevo Testamento al inglés; Robert Barnes, prior del convento de los agustinos eremitas de Cambridge; Miles Coverdale, que adquirió fama como traductor de la Biblia; Thomas Cranmer, el futuro arzobispo de Canterbury (1532-1556), y Matthew Parker, que desempeñó ese mismo cargo en tiempos de Isabel I (1559-1575).

Ya a finales de 1520 o a principios de 1521 tuvo lugar una quema de obras de Lutero en Oxford. Tras la excomunión de Lutero el 3 de enero de 1521, Enrique VIII hizo publicar su escrito *Assertio septem sacramentorum,* dirigido contra el reformador alemán. Ese escrito hizo que el papa León X diera al soberano de Inglaterra el título honorífico de «defensor de la fe» *(defensor fidei),* título que los monarcas británicos ostentan hasta nuestros días. Ese mismo año tuvo lugar un gran auto de fe de escritos de Lutero ante la catedral de San Pablo en Londres. Parecía como si la reforma no tuviera la mínima posibilidad de desarrollarse en Inglaterra. William Tyndale huyó a Wittenberg en 1524, donde conoció personalmente a Lutero. Impresionado por la traducción de la Biblia hecha por Lutero (Nuevo Testamento en 1521-1522; Antiguo Testamento a partir de 1522), se puso a traducir el Nuevo Testamento al inglés. En 1526 se imprimió el Nuevo Testamento en Worms y fue enviado entonces de forma secreta a Inglaterra, donde fue recibido con gran entusiasmo. El prólogo y las anotaciones reproducen las ideas de Lutero. Algunos años más tarde aparecieron también los panfletos militantes de Tyndale: *The obedience of a Christian man* (1528) y *The practice of prelates* (1530). Sabemos hoy que largos pasajes de esas obras son traducciones literales de textos de Lutero. Por consiguiente, el lector que los tomaba en sus manos leía prácticamente a Martín Lutero. El rey y los obispos consideraron con razón estas obras impresas como la amenaza más peligrosa para el orden establecido, pero no pudieron impedir que se convirtiera en el artículo más codiciado en el mercado negro. Además, favoreció la multiplicación de panfletos redactados en el mismo espíritu.

El 24 de mayo de 1530 —el proceso matrimonial de Enrique VIII estaba ya en curso— los supremos dignatarios del Estado y de la Iglesia se reunieron en Westminster bajo la presidencia del rey, para condenar la *corrupt doctrine* de los mencionados escritos. Se hizo una lista con 252 pasajes, un *syllabus* cuya lectura muestra claramente en qué medida

Inglaterra estaba ya expuesta a las ideas provenientes de Alemania. La propagación no rectilínea de esas ideas guarda relación con los problemas matrimoniales de Enrique VIII.

b) *El papel de Enrique VIII*

Desde su subida al trono (1509), Enrique VIII estaba casado con Catalina de Aragón, viuda de su hermano Arturo. El papa Julio II le había concedido la necesaria dispensa para contraer ese matrimonio. Catalina le había dado a Enrique cinco hijas, de las que sólo sobrevivió María, la futura reina.

Apoyándose en el libro del *Levítico* (Lev 18,16; 20,21), Enrique VIII afirmó, tras dieciocho años de matrimonio, que el papa no tenía el derecho para concederle a él una dispensa, y que por tanto su matrimonio iba contra la ley de Dios. En realidad, Enrique estaba ya enamorado de Ana Bolena, una dama de la corte. Además, él deseaba tener un heredero varón, que ya no podía esperar de Catalina. Tras haberse decidido en primera instancia, en Londres (1527), que el matrimonio era válido, el cardenal Thomas Wolsey, arzobispo de York y fracasado candidato al papado en 1522, tomó el asunto en sus manos, y se empeñó para conseguir del papa Clemente VII (1523-1534) la declaración de nulidad. Clemente nombró en 1528 a Wolsey y al legado pontificio Lorenzo Campeggio jueces de honor, y declaró en un escrito a Enrique VIII que él se doblegaría a la decisión de ambos. Y adjuntó la dispensa escrita para el caso de que los dos jueces consideraran el matrimonio como inválido. Campeggio recibía al mismo tiempo la consigna de no utilizar en modo alguno la dispensa. La sinuosa diplomacia de Clemente VII es uno de los rasgos característicos de este papa.

Naturalmente, Clemente VII temía al emperador alemán Carlos V, de quien era tía Catalina de Aragón. Precisamente por entonces, Clemente VII acaba de escapar de la dura cautividad a la que las tropas de Carlos V le habían sometido en el *sacco di Roma*. Si tenemos presente, además, que el papa habría tenido que revocar una decisión de un predecesor suyo si emitía un juicio favorable para Enrique, podemos hacernos una idea de la complicada situación en que Clemente VII se encontraba. Por eso estaba sumamente interesado en aplazar una y otra vez el fallo. Cuando corrieron rumores en Inglaterra de que el emperador Carlos que, exigía en interés de la justicia, se trasladara el caso a Roma, Enrique presionó en vano para que se llevara a cabo rápidamente el proceso en Londres. A continuación, el rey retiró el favor a Wosley, quien murió en 1530 cuando lo iban a procesar de «alta traición» en Londres.

En 1531, el político Thomas Cromwell, quien valiéndose de Wolsey había conseguido aproximarse más y más a Enrique VIII, aconsejó al rey

someter la decisión al clero de Inglaterra; le aconsejó incluso que se declarara jefe supremo de la Iglesia en Inglaterra. Enrique VIII prohibió en 1532 todos los donativos a Roma, y dispuso que los obispos recién nombrados podrían permanecer en sus cargos si Roma les negaba el reconocimiento por no enviar el dinero. El 10 de mayo de ese mismo año, la *convocation* del clero inglés tuvo que firmar el *submission of the clergy act,* por la que los ministros sagrados se sometían por completo al rey y se obligaban a condicionar la ejecución de las decisiones eclesiásticas a la aprobación del rey. Cuando el clero firmó el acta, el lord canciller Tomás Moro dimitió de su cargo.

El 23 de agosto de ese mismo año moría William Warham, arzobispo de Canterbury. Fue designado como sucesor Thomas Cranmer, un erudito que hasta entonces no había sobresalido de forma especial. Había desempeñado el cargo de plenipotenciario inglés en Alemania, y contrajo matrimonio secretamente con la sobrina de Andreas Osiander, reformador de Nuremberg, precisamente cuando, por deseo de Enrique VIII, entró a ocupar el nuevo puesto. Externamente, era un complaciente servidor de Enrique VIII. Supo esconder astutamente su profesión protestante, pero ayudaba cuanto podía para que determinadas doctrinas reformistas penetraran en la Iglesia de Inglaterra. Este hombre pronunció en 1533 la declaración de nulidad del matrimonio de Catalina de Aragón con Enrique VIII, cuando éste se había casado en secreto con Ana Bolena. Entonces el papa amenazó con la excomunión al rey. La amenaza se convirtió en acto firme en 1535, una vez que Enrique había promulgado en 1534 el *Acta de supremacía* (cinco leyes que prohibían la influencia de Roma en Inglaterra y designaban a los hijos de Ana Bolena como herederos de la corona). El clero y el pueblo tuvieron que prestar su aprobación mediante juramento. John Fisher, obispo de Rochester, y Tomás Moro, antiguo lord canciller, tuvieron que pagar con su vida la negativa a prestar juramento. La declaración del rey como cabeza suprema de la Iglesia de Inglaterra (auténtica *act of supremacy)* tuvo lugar en aquel mismo año.

En 1535-1536 se llevó a cabo, por consejo de Cromwell, una visita oficial a los monasterios. Su finalidad era la de descubrir fallos morales de los religiosos, con la intención de crear así un pretexto para suprimir los monasterios. El verdadero motivo era el vacío de la caja del Estado. Con la mencionada estratagema se esperaba aminorar en alguna medida ese vacío. Pero se estuvo a punto de ir demasiado lejos. Se produjeron considerables levantamientos (Lincolnshire y Yorkshire), pero fueron reprimidos de forma cruenta.

En 1535 tuvo lugar, además, otro acontecimiento importante. Por temor a un «concilio general», Enrique VIII se decidió, siguiendo el consejo de Cromwell, a tratar de entrar en la liga de Esmalcalda, pero el

intento fracasó porque los alemanes pusieron como condición que Inglaterra aceptara la CA. Robert Barnes había sido uno de los delegados.

Entre los años 1536 y 1543 aparecieron cuatro confesiones de fe *(Confessions of faith);* a las que tendremos que referirnos al tiempo que prestamos atención a otros acontecimientos importantes.

1. En 1536 se aprobaron los *Ten articles* de la *Convocation.* Se han considerado frecuentemente como compromiso entre la opinión doctrinal católica y evangélica, y están formulados de una forma tan ambigua que admiten cualquier interpretación. El rey aprobó estos «diez artículos», pero son inadecuados, por su peculiaridad, para localizar la posición teológica del monarca.

2. En 1537 apareció el *Bishops' book,* suscrito por veinte obispos y que se asemeja mucho más a un verdadero compromiso con el luteranismo. Pero el rey se negó a poner su firma en él.

En el verano de 1538, una comisión de teólogos protestantes de Alemania hizo una visita oficial a Londres. Las negociaciones condujeron a acuerdos con los obispos, pero no con el rey. Éste se mantuvo firme, por ejemplo, en la permisividad de la misa privada, en la comunión bajo una especie y, lo que resulta especialmente sorprendente en Enrique VIII, en el celibato de los sacerdotes.

Pero Cromwell y Cranmer no permanecieron inactivos. Cromwell provocó aquel mismo año de 1538 un ataque a las imágenes, que el rey consintió porque con ello afluía dinero a las arcas del Estado. En 1539 se decretó que cada iglesia debía tener una Biblia en lengua inglesa. Esta primera *Authorized versión* se basa en las traducciones de Tyndale y Coverdale. El prefacio y las anotaciones eran de Tyndale, muy dependientes de Lutero. De esta manera, ante los ojos de Enrique VIII se hacía propaganda, sin que ésta fuera percibida, a favor de la fe de la reforma.

En 1539 se presentó en Londres una nueva delegación de Wittenberg. Las perspectivas a favor de un acuerdo parecían favorables, pues Carlos V y el rey francés Francisco I (1515-1547) se habían unido contra Inglaterra. Una sorprendente y nueva aproximación de Francia a Enrique VIII tiró por tierra toda esperanza.

3. El 28 de junio de 1539 se publicaron los *Six articles,* conocidos también con el nombre *The bloody bill.* Bajo la amenaza de los castigos más graves, se obligaba a mantener la transubstanciación, la comunión bajo una especie, el celibato de los sacerdotes, los votos monásticos, la misa privada y la confesión auricular. Se pone ahí de manifiesto con toda claridad el punto de vista del rey en cuestiones de fe. Cromwell, principal agente de una aproximación a la línea protestante, propugnador de una política de alianza con los alemanes e intermediario de un matrimonio de Enrique VIII con la fea Ana de Cleves, fue quemado entonces en la hoguera sin interrogatorio previo, lo mismo que el delegado Robert Barnes.

El arzobispo Cranmer pudo mantenerse, pero hizo que su esposa volviera a Alemania.

4. En 1543 se hizo una nueva edición del *Bishops' book,* que había sido rechazado en su tiempo por el rey. Todo aquello que era claramente protestante fue suprimido o suavizado. Entonces, esta norma de fe obtuvo la aprobación del rey y se llamó en adelante *King's book.* Simultáneamente se prohibió de nuevo la traducción de la Biblia hecha por Tyndale y Coverdale, que había sido autorizada en 1539.

En 1547 murió Enrique VIII. En un primer momento pareció que también Inglaterra abrazaría la reforma de Lutero. Pero lo impidió Enrique VIII, quien, por sus cuestiones matrimoniales, llegó a romper con Roma. Sin embargo, como en la cuestión de sus matrimonios el rey dependía del apoyo de prelados y políticos de mentalidad protestante, fue imposible a la larga evitar la penetración y difusión de ideas de la reforma, aunque ésta no pudo alcanzar en Inglaterra un despliegue tan radical y orgánico como en el continente. Y cuando se produjo la muerte del rey, Inglaterra se había acostumbrado tanto a una *via media* que ésta terminaría por ser la determinante de la ulterior historia de la Iglesia anglicana.

c) *La reforma propiamente dicha*

La segunda gran época de la historia de la reforma inglesa está, casi por casualidad, bajo la fuerte influencia de la alta Alemania, como ha señalado especialmente G.R. Elton. La muerte de Enrique VIII y de Lutero se producen en fechas muy próximas. Tras el fracaso de un intento de recatolización en tiempos de María (1553-1558), Inglaterra estuvo abierta también a las corrientes más radicales provenientes de Zurich (Zuinglio) y de Ginebra (Calvino). Sin embargo, con esta afirmación nos adelantamos a los acontecimientos.

Durante el reinado del menor de edad Eduardo VI (1547-1553) le resultó muy fácil a la corriente protestante imponerse en las cuestiones de fe. Por fin, Cranmer pudo mostrarse abiertamente como protestante. Su *First book of homilies,* declarado obligatorio para todo el clero, sostiene claramente la doctrina de la *sola Scriptura, sola gratia* y *sola fides.* En 1548 se introdujo el *Book of common prayers,* que, entre otras cosas, contenía un *Order of communion* que llevaba por título: *The supper of the Lord and the holy Communion, commonly called the mass.* En él había tenido una participación importante el teólogo alsaciano Martin Butzer. En 1550 fueron destruidos los altares y sustituidos por mesas de madera para hacer que el memorial de la comida sustituyera a la concepción de la misa como sacrificio. A finales del reinado de Eduardo aparecieron los *42 articles,* que más tarde (1563 ó 1571) se transformaron en los *39 articles.*

Isabel I (1558-1603), hija de Ana Bolena, puso fin a los intentos de recatolización emprendidos en tiempos de María (1553-1558) la Católica, hija de Enrique VIII y de Catalina de Aragón. Pero el nombramiento de Matthew Parker como arzobispo de Canterbury (1559-1579) garantizó, en cuestiones doctrinales y litúrgicas, un curso medio para la Iglesia anglicana. En la Iglesia católica se discute la validez de las ordenaciones que derivan de Parker. En 1559 se promulgó una nueva acta de supremacía y de uniformidad.

Cuando el papa Pío V (1566-1572) excomulgó a la reina en 1570, se desencadenó en Inglaterra una verdadera persecución de los católicos. Los *39 artides,* formulados en 1563 y promulgados en 1571, se convirtieron en la norma de fe vinculante y «respiraban espíritu calvinista, no luterano» (H. Jedin [dir.], *Historia de la Iglesia, V,* p. 476). En la constitución de la Iglesia se conservó el episcopado y el cabildo catedralicio, mientras que el intento calvinista de sustituir estas estructuras por una constitución presbiterial no pudo imponerse en la Iglesia anglicana y se implantó en Escocia.

Irlanda dependía de Inglaterra desde la edad media. Enrique VIII tomó en 1541 también el título de rey de Irlanda, impuso por la fuerza en 1536 el reconocimiento del acta de supremacía, expropió los bienes eclesiásticos e introdujo un clero anglicano. Pero el pueblo continuó siendo católico. A pesar de violentas persecuciones, fracasó la anglicanización de la isla, que sólo tuvo éxito en Irlanda del Norte (Ulster), con la ayuda de colonos llevados de Inglaterra y de Escocia. La resistencia de los católicos tuvo cada vez más el carácter de un movimiento nacional, que en 1921 llevó a la fundación del Estado libre de Irlanda (más tarde, república).

La Iglesia anglicana *(Anglican communion)* cuenta actualmente, en todo el mundo, con unos treinta millones de seguidores. Dentro de ellos cabe distinguir con claridad diferentes agrupaciones, explicables en virtud de la historia de su nacimiento.

§118

Calvino y los comienzos del calvinismo

Juan Calvino nació en Noyón el 10 de julio de 1509 y fue educado tan severamente como Lutero. Hizo sus estudios en París, Orleans y Bourges; en 1528 consiguió la licenciatura en artes liberales, y en 1532 en derecho. Su repentina conversión a la reforma (*subita conversio*), como él mismo afirma autobiográficamente, debió de producirse en el invierno de 1533-1534. No son claros los motivos que le llevaron a ella. A causa de una oleada de persecución huyó al extranjero, donde entró en contacto con famosos reformadores, como Martin Wolfgang Capito, Heinrich Bullinger,

y otros. En 1536 se publicó por primera vez su *Institutio christianae religionis.* Calvino la amplió constantemente y ésta tuvo muchas ediciones. La edición de 1559-1560, con sus cuatro libros y 80 capítulos, es la dogmática fundamental de Calvino. En el verano de 1536 fue a Ginebra. Allí fue nombrado en seguida predicador y pastor; organizó una comunidad (1541) y un catecismo (1542). Fracasó su intento de imponer los principios cristianos con severidad rigurosa tanto en la vida privada como en la pública. Expulsado por el Consejo de la ciudad, abandonó Ginebra en abril de 1538, juntamente con su compañero de lucha Farel. Se trasladó a Estrasburgo y participó como diputado de esta ciudad en las reuniones de negociaciones que tuvieron lugar en Hagenau, Worms y Ratisbona. En esas reuniones no sólo entró en contacto con las personalidades más destacadas del protestantismo alemán —salvo con Lutero, a quien no llegó a tratar personalmente—, sino que pudo conocer con mayor detalle la situación religiosa en Alemania. Entre tanto, en Ginebra había pasado el poder de nuevo al partido calvinista. Y Calvino fue llamado en septiembre de 1541 para que volviera a la ciudad. Entonces, con energía persiguió su objetivo de reformar Ginebra según sus propias ideas y establecer una especie de teocracia. En 1541 organizó la Iglesia siguiendo el modeló de Estrasburgo. Vinieron a continuación el ordenamiento del culto divino y el catecismo.

Para el desarrollo y estructuración del calvinismo —es decir, del cristianismo reformado o de la Iglesia reformada— se abrió en Ginebra en 1559 una academia teológica de gran importancia. Cuando Calvino murió el 27 de mayo de 1564, «su» protestantismo había echado profundas raíces desde Escocia hasta Hungría. Según Calvino, la predestinación de Dios determina a unos para la salvación y a otros para la condenación. El punto de partida de su teología no es el luterano «¿Cómo te las arreglas para conseguir un Dios benigno?», sino «¿Cómo se consigue que Dios reine sobre la humanidad?» (OS 1, 23). La gloria de Dios es el sentido de la creación. El Antiguo Testamento disfruta de una valoración especial. En cuanto a la doctrina sobre la eucaristía, Calvino se encuentra a medio camino entre Lutero y Zuinglio. El fiel comulga en la cena, mediante la actuación del Espíritu Santo, en la carne de Cristo que da la vida. Según Calvino, los creyentes tienen que traducir su fe también en la práctica de la vida pública. «A diferencia del luterano, un calvinista que no estuviera de acuerdo con la política religiosa practicada por las autoridades civiles de su comunidad encuentra en la religión misma el fundamento jurídico para oponer resistencia, en caso necesario incluso con las armas» (Iserloh).

II

LA REFORMA CATÓLICA

Por Gerhard Winkler (§ 119-123) y Josef Gelmi (§ 124)

Mientras que el término «contrarreforma» ha sido utilizado desde Leopold von Ranke para designar el período de la historia europea a partir de 1555 y comprende tanto las medidas políticas contra el protestantismo como la renovación católica, Hubert Jedin abogó en 1946 por separar nítidamente ambas corrientes en el plano de los conceptos. Por eso, desde el siglo XIX, junto a los términos «reforma» y «contrarreforma», aparece la denominación «reforma católica». Esta distinción no responde a un puro ergotismo confesional, sino que trata de presentar toda la complejidad de los hechos mediante una terminología lo más adecuada posible. El historiador W. Maurenbrecher (1880), partiendo de sus investigaciones sobre España, llegó a descubrir que la concepción de la *actio* reformadora y la *reactio* contrarreformadora (siguiendo a Hegel), concepción vigente desde Ranke, presenta de forma lisonjera para las Iglesias de la reforma los acontecimientos de los siglos XVI y XVII, pero no se corresponde con la plenitud de la realidad. Ludwig von Pastor, Karl Brandi, y otros, han seguido a Maurenbrecher.

«Reforma católica» significa todas aquellas exteriorizaciones vitales de la antigua Iglesia que condujeron, a finales del siglo XVI, a una sorprendente robustez, sin la que resultarían incomprensibles los éxitos de las medidas políticas. En este contexto, se ha hablado también de «autoreforma» de la Iglesia. A parte de que esta formulación ofrece algunos reparos teológicos, ha sido refutada recientemente (por ejemplo, H.A. Oberman, 1980), porque en el siglo del «absolutismo confesional» apenas se dio una medida de política religiosa de importancia y eficaz que no estuviera acompañada por la violencia del brazo secular.

Puesto que ambas series de acontecimientos tienen un origen diverso y también un valor teológico diferente, H. Jedin y otros consideraron correcto tratar ambas series de hechos en capítulos distintos. Pero en la vida real estuvieron imbricados los unos en los otros. Incluso figuras espirituales como Ignacio, Carlos Borromeo, Francisco de Sales y otros pertenecen a ambos sectores.

En nuestra exposición seguimos un criterio geográfico (H. Tüchle) porque es más apto que el criterio sistemático para exponer el maridaje que se da entre la «renovación intraeclesial» y la «contrarreforma».

§119

La aportación de España

Cuando la vida católica del imperio comenzó a ofrecer patentes muestras de decrepitud a mediados del siglo XVI, y cuando, a diferencia de lo sucedido antes de 1517, se empezó a percibir con claridad una notable falta de sacerdotes, los visitadores, los nuncios, los príncipes y los obispos se acordaron de las intactas fuerzas de la vida católica y de la enérgica actividad reformadora presentes en España, y también en Italia, desde hacía más de medio siglo. Aunque la propaganda protestante del siglo XVI que presentaba a España como el brazo ejecutor de la tiranía pontificia no era políticamente correcta, no carecía de cierto fundamento. En el plano humano, una serie de factores explican el fenómeno de la Iglesia española desde el punto de vista de su acción reformadora.

a) Mediante la unión de los reinos de Aragón (Fernando) y de Castilla (Isabel) en 1479 se llegó a una plenitud de poder de la corona española que no tenía par en Europa. Los derechos de soberanía de los príncipes sobre la Iglesia no constituían un fenómeno infrecuente en la segunda mitad del siglo XV en Europa (ni en el imperio; recuérdense, por ejemplo, los casos de Baviera, Tirol, Württemberg, y otros).

El papel de la soberanía del Estado sobre la Iglesia en la evolución de los primeros momentos del sistema absolutista se percibe con especial nitidez sólo en España a causa de la magnitud de ésta. La corona ejercía: 1) El derecho de provisión de los obispados (para Granada, reconquistada en 1492). El papa Adriano VI amplió en 1523 el derecho, sin limitación alguna, a toda España. La influencia de la autoridad central de Roma, ejercida mediante las leyes y la jurisprudencia, quedaba restringida considerablemente. 2) El *placetum regium* daba a la corona el derecho a someter los decretos pontificios a una censura y visto bueno previos. 3) Los tribunales reales se convirtieron en última instancia también para los procesos canónicos. 4) La corona convertía a la Inquisición en autoridad estatal. La persecución de herejes se convirtió en un medio para ahogar de raíz las fuerzas de oposición de todo tipo. 5) El Estado percibía considerables ingresos de los bienes eclesiásticos. Disponía del diezmo de la cruzada, una reliquia de la edad media. El Estado podía exigir impuestos, de forma completamente legal, a la Iglesia (incluidas las parroquias), algo que otros príncipes discutieron constantemente como opuesto al derecho canónico. Resumiendo, se puede decir que, mediante estas facultades jurídicas, el Estado tenía en el clero un apoyo absolutamente fiable. Por otra parte, los obispos disfrutaban, sin los caóticos recortes de competencia existentes en el imperio, del apoyo del aparato coactivo del Estado también para cuestiones relacionadas propiamente con la reforma de la Iglesia.

Prelados partidarios de la reforma, como el cardenal Pedro González de Mendoza (1428-1495), Francisco Ximénez de Cisneros (1436-1517) y el futuro papa Adriano VI (1522-1523) ejercieron su poder político no en la forma del principado imperial alemán (lo que habría llevado a una atomización del Estado), sino, como en Inglaterra y Francia, como «ministros» de la corona.

La confluencia del poder coercitivo del Estado, de la voluntad de reforma de los máximos dignatarios del reino, de la actitud aperturista de los centros culturales, de la postura mental de los «ministros» y del concepto de reforma de la Iglesia que éstos tenían hizo que ya antes del 1500 se consiguiera una renovación eficaz de la Iglesia española. Las conclusiones emanadas de concilios provinciales (1473, 1512) no se quedaron en simple papel mojado, como en la patria de la reforma protestante. La reforma española fue especialmente eficaz en el campo de los estudios, de la pastoral y de las órdenes religiosas, aunque esto no significa que la situación del celibato fuera en España esencialmente mejor que en el resto de Europa.

b) Esta evolución hacia el moderno absolutismo con su ímpetu reformador de la Iglesia fue inseparable en España de la experiencia de la reconquista, que había marcado profundamente el carácter del pueblo desde el siglo XIII. Resulta difícil medir en qué proporción la toma de Granada (1492) influyó en la conciencia de envío religioso. La expulsión y persecución de los judíos (1492) y de los levantiscos moriscos, bautizados bajo presión, fueron una medida política que pretendía la uniformación absolutista y la integración del mismo cuño. Al mismo tiempo, el Estado se comportaba como se suele actuar con las minorías religiosas. La detección de herejes de las décadas posteriores había sido experimentada ya en el desenmascaramiento de judíos enmascarados (marranos). El espíritu de cruzada del resto de Europa se había cultivado mucho aquí, con una gran eficacia constructiva, en el sentido de la «reforma católica». Pero este cultivo estuvo ensombrecido por el empleo del poder coercitivo en el ámbito de la religión. Todos estos presupuestos fortalecieron en España el fanático rechazo de toda reforma proveniente del norte.

c) La poderosa vida católica de España está marcada, en buena medida, por la era del descubrimiento, por el consiguiente espíritu de la conquista, por una monarquía universal, y por una labor misionera que pretendía llegar a todos los rincones del mundo.

Colón negoció en el campamento de Granada (1492) con los Reyes Católicos. Un papa español, Alejandro VI (1493), había repartido el Nuevo Mundo entre Portugal y España. La corona decidía qué órdenes y qué misioneros debían ser enviados al nuevo mundo descubierto. Como en los primeros tiempos medievales, cuando existía la organización de iglesias propias, el soberano determinaba todo lo referente a la fundación de la

Iglesia en ultramar. Es más, Adriano VI sostenía la idea de que el rey español, con su obligación de misionar, poseía automáticamente la *missio canonica.*

Los reyes se consideraron a sí mismos como vicarios pontificios para los países de misión, lo que, tras la fundación de *Propaganda Fidei* en 1622, llevaría a considerables tensiones con la curia romana. Los esfuerzos de renovación del concilio de Trento debían llevar en este terreno a conflictos con ese absolutismo confesional. La conciencia religiosa de envío de los monarcas dio lugar a manifestaciones de vida eclesial del todo primitivas. Los éxitos obtenidos en la actividad misionera fueron abrumadores. No era infrecuente que uno o dos franciscanos bautizaran 15000 ó 20000 indios al día.El mandato real no impidió a los misioneros organizar reservas, para proteger de los blancos a los recién bautizados, mucho antes del «sagrado experimento» del Paraguay. También san Francisco Javier, equipado con plenos poderes regios, fue a misionar a la India. El dominico Bartolomé de Las Casas, obispo misionero «regio» en Cuba, consiguió en Madrid, al menos jurídica y teóricamente, una defensa de los indios frente a la esclavitud.

A estos acontecimientos inauditos acompañaba una ambientación apocalíptica, perfectamente comparable a las correspondientes expectativas en los países de la reforma protestante. En la conversión de los gentiles a escala mundial y en los acontecimientos victoriosos que acaecían en los países patrios se veían signos de la parusía de Cristo. Las expectativas misioneras eran compartidas por figuras dirigentes de la Iglesia —por ejemplo, el cardenal Ximénez, venerado como santo— y por el emperador Carlos V. Este momento religioso-psicológico promovió también el trabajo de renovación interior, y simultáneamente contribuyó a fundamentar la proverbial confianza en sí misma de la nación en la era moderna.

d) Sobre este trasfondo estatal y eclesial, el franciscano Ximénez de Cisneros fue quien más destacó en poner en marcha una amplia reforma eclesial y cultural, que, en continuidad con la edad media, condujo a España a la edad moderna sin producir fractura alguna.

Se procedió en primer lugar a la reforma del clero dedicado a la pastoral. Flanqueada por la reforma de la cultura, a la que aludiremos en seguida, se diseñó la figura del sacerdote dedicado a la pastoral (y también del obispo) al estilo de lo que más tarde se haría en Trento. La predicación sistemática debía convertirse en la tarea preferente del ministro sagrado. Se anticipaba así la preocupación del humanismo bíblico y de la reforma protestante. En consecuencia, no sorprenderá que padres conciliares españoles exigieran en las últimas sesiones de Trento que no se otorgase la consagración episcopal a quien no actuara realmente como pastor de un obispado.

La práctica de la frecuente recepción de los sacramentos, sobre todo la intensificación de la confesión tal como fue propagada posteriormente por los jesuitas, se promovió en España antes de finales del siglo. Ximénez de Cisneros impidió la publicación de la indulgencia que tan graves daños ocasionó en Alemania. Las órdenes y los conventos fueron visitados sistemáticamente y reformados. Valladolid y Montserrat se convirtieron en centros de reforma para las órdenes monásticas. Este movimiento de renovación creó el clima favorable para nuevas órdenes, que se afanaban más que las tradicionales por dar respuesta a problemas modernos. Aquí se prefiguraba ya lo que será característico de las órdenes y de la pastoral del siglo XVI: «El redoblado esfuerzo en las tareas educativas, así como el compromiso social, es decir, el amor activo en favor de los pobres y de los enfermos; y la intensificación de la predicación popular de la fe..., la purificación y el estudio de los artículos de fe» (H. Lehmann).

Además, se consideró cada día como más evidente el ejercicio del ministerio sacerdotal en las mismas órdenes religiosas. Entre los primeros sacerdotes que llegaron al Nuevo Mundo se encontraban benedictinos de Montserrat. La orden carmelita, reformada por santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz en la segunda mitad del siglo XVI, fue promovida por la corona española con la resistencia de la curia romana, y con su peculiar mezcla de contemplación, clausura y mística, por una parte, y apostolado pastoral, por otra, se convirtió en un apoyo imprescindible para la contrarreforma. En el ámbito de la caridad hay que decir otro tanto de la fundación de san Juan de Dios (hermanos hospitalarios).

La feliz vinculación de acción, entrega, organización y servicio a los hombres hasta el sacrificio de sí mismo, de la experiencia de la fe, del sentimiento, de los sentidos y de la contemplación *(contemplatio in actione)* se llevó a cabo de una forma única (pero con un acento especialmente moderno) en la fundación de san Ignacio de Loyola. Estos planteamientos para el catolicismo de la contrarreforma y del barroco se habían llevado a la práctica casi por completo en España ya antes de 1517.

Pero decisiva para el catolicismo español de la reforma fue una intensa remodelación del sistema educativo y de la teología dentro del espíritu moderno del humanismo bíblico. Con Erasmo se vio también en España, en esta época temprana, la puesta en práctica de una amplia renovación mediante el descubrimiento de nuevas fuentes de conocimiento, tales como las que representan la Escritura en el texto original y los padres de la Iglesia. Ximénez creó nuevas universidades (por ejemplo, la Complutense, es decir, de Alcalá). El seminario de Granada se convirtió, entre otros, en modelo de los esfuerzos tridentinos para renovar la formación intelectual de los sacerdotes. Ximénez creó cátedras para las más diversas escuelas teológicas (también para la *via moderna).* Promocionó las lenguas orientales y en 1514 (publicada en 1520), dos años antes que Erasmo,

mandó incluir en la *Políglota complutense* el texto original bíblico junto a las más diversas traducciones. Como John Colet en Inglaterra, como Faber Stapulensis en Francia, como Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola en Florencia y Erasmo de Rotterdam en Basilea, también aquí se cuidó el humanismo bíblico. Ximénez trató de atraer a figuras europeas de primer orden, como Erasmo, para que trabajaran en esta «edad de oro» de España, que también lo fue en el campo literario. No fue casual que los teólogos españoles, junto con los italianos, llevaran la voz cantante en el desarrollo del concilio de Trento y que Ignacio, con su concepto de formación intelectual, provenga precisamente de esa zona geográfica. Sólo la influencia de la reforma protestante hará más estrecha y restrictiva la teología española. En España tuvo lugar una renovación amplia de la Iglesia y la sociedad bajo la dirección de la monarquía, de tal forma que la reforma de Lutero y de Calvino no se vieron contrarrestadas sólo con el poder coercitivo del Estado. Efectivamente, miles de personas fueron víctimas de la Inquisición estatal, pero esos herejes eran más bien desviados en un sentido fanático. Para la reforma de Lutero y de Calvino apenas tuvo que intervenir la Inquisición. Contemplada desde esta perspectiva, tampoco constituye una casualidad la confesión religioso-política del emperador Carlos V, con apenas 20 años de edad, en la dieta de Worms de 1521, donde expuso programáticamente toda la política confesional que desarrolló hasta 1555. La situación por la que España atravesaba entonces pone de manifiesto cuán problemática es la separación conceptual de «reforma católica» y «contrarreforma». Resulta más fácil diseccionar los acontecimientos en Italia, con su plétora de pequeñas y grandes ciudades Estado.

§120

La aportación de Italia

En opinión de los reformadores, el anticristo se había hecho con la soberanía en Roma. Por eso resulta tanto más notable comprobar que la Iglesia de Italia, degenerada según todos los indicios, se regeneró tan rápidamente en el sentido católico. ¿Por qué las grandes ciudades Estado de Italia no se abrieron a la reforma protestante siendo así que existieron conflictos políticos constantes, por ejemplo, entre Florencia, Venecia, Nápoles y el Estado de la Iglesia?

En Ferrara, donde Calvino pasó algún tiempo (1536), Renata de Este mostró abiertamente su simpatía por el protestantismo. Los pequeños Estados de Italia tenían al menos tantos motivos políticos como el electorado de Sajonia o de Hesse para distanciarse eclesiásticamente del papado. También era posible detectar un cierto ambiente de fanatismo,

profetismo, ascetismo y de heterodoxia que podría haber representado las energías suficientes para llegar a una división eclesial de notables proporciones.

a) Fue característico el papel reformador del predicador penitencial florentino Girolamo Savonarola (ejecutado en 1498). Estaba lleno del espíritu profético en el sentido de un Joaquín de Fiore († 1202). Predicaba la penitencia y el juicio venidero y mediante una soberanía violenta de profetas trataba de imponer una sociedad pura. Savonarola estaba afincado en la tradición del conciliarismo y propagó una corrección del papa y de la curia, pero jamás pensó separarse de esta Iglesia. Era un retorno espiritual tardío del movimiento pauperista medieval. En los valles alpinos del Piamonte habían sobrevivido comunidades Caldenses nacidas en el siglo XIII.

Además, estaba el «sozinianismo» italiano, así llamado por referencia a los antitrinitarios Lelio y Fausto Sozzini. Ahora bien, esta teología radical no tuvo posibilidad alguna ni en Italia ni en el ámbito del luteranismo o del calvinismo, donde se persiguió tanto a los antitrinitarios como a los ateos. Aquéllos encontraron un cobijo en el este de Europa, en lugares políticamente secundarios, concretamente en Polonia.

Por otra parte, existían círculos y grupos fanáticos de tinte espiritualista que soñaban con una renovación de la Iglesia y de la sociedad. Debemos señalar al respecto el círculo formado en torno a la dama romana Vittoria Colonna († 1547), cuya casa era frecuentada por prelados de la reforma católica (como Giovanni Morone, 1509-1580). Miguel Ángel tenía amistad con ella. Esta misma dama promocionó la nueva orden de los capuchinos. Entre los protegidos de Vittoria Colonna hay que mencionar al futuro vicario de dicha orden Bernardino Ochino († 1565), uno de los más exitosos predicadores penitenciales de su tiempo, quien, huyendo de la Inquisición, pasó por Ginebra, y terminó en Moravia como hereje de un tipo no definido claramente. Suerte parecida corrió el canónigo regular agustino Pietro Vermigli († 1572 en Zurich). El iluminado erasmista Juan de Valdés († 1541), que había servido a algunos papas, también pertenecía al círculo de Vittoria Colonna.

En realidad, no hizo falta mucho en Italia para reprimir todos esos movimientos heterodoxos. Bastó con introducir la Inquisición como autoridad pontificia (1542). Por último, a los italianos como conjunto les resultó extraña la reforma proveniente del norte. ¿Había adormecido el renacimiento a los italianos para el evangelio, les «había echado arena a los ojos», como opinaban algunos historiadores protestantes? La respuesta estará, entre otros campos, en lo que se llama la reforma católica en Italia.

b) Tendríamos que mencionar aquí, en primer lugar, el proceso de transformación histórico-espiritual y cultural al que se ha solido etiquetar con los nombres de humanismo y renacimiento. Este movimiento se

desarrolló poderosamente en Italia desde Dante y Petrarca (siglo XIV), llegando a alcanzar una amplitud y fuerza de configuración incomparablemente mayores que en Alemania. La exigencia legítima (en ocasiones también irracional) de renovación estaba silenciada aquí en buena medida. Como el barroco del sur católico ayudó en el imperio a consolidar la victoria de la contrarreforma, la cultura renacentista de principios del siglo XVI tuvo un efecto comparable en el caso de Italia. Algunos historiadores de la Iglesia (H. Jedin, H. Tüchle) discuten si el platonismo florentino del siglo XV (Ficino, Pico, y otros) debe ser considerado como un hito de la reforma católica, y afirman que el movimiento en cuestión es excesivamente heterodoxo.

c) Nota característica de la reforma católica en Italia fue, igualmente, una nueva valoración de la pastoral. Pero ésta comienza también en Italia antes de que los reformadores equiparen sacerdote (obispo) y predicador. Estimulada por la imagen del obispo de la antigüedad cristiana, esta idea se había aclimatado en el humanismo cristiano. El ideal del sacerdote (especialmente del situado en lo alto de la jerarquía eclesiástica) no se ponía exclusivamente en el cuidado de una comunidad (mediante la predicación y los sacramentos). La figura del *uomo universale* ejerció una profunda fascinación en los ambientes renacentistas. Por eso se asignaba a los prelados una actividad como hombres de Estado, como diplomáticos y como eruditos. Pero se hizo una nueva distribución de los acentos. El ministerio pastoral al servicio de los hombres comenzó a ser considerado como el principal cometido espiritual, del que sobre todo no debería avergonzarse un erudito. Y se comenzó a despreciar a aquellos prelados de la nobleza que no querían o no sabían predicar. La fuerza del movimiento protestante se basaba en que sus predicadores contaban en muchos casos con una buena formación universitaria. Había quedado atrás el tiempo del «cura de misa y breviario» (Lutero). Esta concepción se había abierto paso de manera ejemplar también en Italia, pero eso no significa que la nueva visión produjera un aumento repentino de obispos residenciales. En este contexto hay que mencionar al siciliano Gian Matteo Giberti († 1543), obispo de Verona. Estuvo al servicio de tres papas y fue un hombre que trabajó por la reforma de la Iglesia universal. Y simultáneamente se preocupó personalmente (no mediante vicarios) de su propia diócesis. Medio siglo antes de que se comenzara a percibir el problema en el imperio, este obispo llevó a cabo diversos intentos para dar respuesta positiva a una formación intelectual sistemática de los sacerdotes. Similar actividad pastoral ejerció el humanista, diplomático y futuro cardenal Jacobo Sadoleto (1477-1547) en su obispado alpino de Carpentras.

Conviene no sobrevalorar esa nueva concepción del obispo, que en realidad era antigua, pero contribuyó a que los decretos tridentinos no se convirtieran en papel mojado durante 150 años en todos los países de la

cristiandad. De figuras episcopales ilustres como las de san Carlos Borromeo (1538-1589, Milán) y san Francisco de Sales (1567-1622, Ginebra) cabe decir que contribuyeron más al refortalecimiento de la Iglesia católica que todos los decretos conciliares (Soranzo, emisario veneciano). Sin embargo, esas dos figuras que acabamos de mencionar no pertenecen a la prehistoria del concilio de Trento. Pero estos ministros sagrados vivieron de manera ejemplar y exitosa (como en la pastoral de los jesuitas) la presencia constante del pastor de almas, la preocupación personal por cada individuo, la visita repetida, la instrucción sistemática en la fe, una alternativa católica eficaz mediante el fomento de lo «sacramental» en un sentido amplio, de las ceremonias, de un adecuado culto de los santos y de los sacramentos, etcétera. En otras palabras: el derrotismo, el espíritu de la pura defensa y de la apologética mordaz habían dado paso a una confianza en la fe consciente de sí misma.

d) En Italia se inicia el cambio profundo (espoleado por la reforma) en tiempos de Pablo III (1534-1549). Este papa de la familia Farnese, que debió su cardenalato a sus relaciones personales con Alejandro VI, elevó a la dignidad cardenalicia a una serie de prelados entusiastas de la reforma y dotados de una formación humanista. Así, la reforma se inició en el senado de la Iglesia. Se contaban entre ellos el teatino Giampietro Caraffa (Pablo IV, 1555-1559), un hombre lleno de celo que, irónicamente, comprometió gravemente la reforma durante su pontificado. También se encontraban entre ellos Giovanni del Monte (Julio III, 1550-1555) y el amable Marcello Cervini (Marcelo II, 1555). Todos ellos ejercieron una influencia decisiva en los dos primeros períodos del concilio de Trento. También se encontraba entre esos cardenales Reginald Pole († 1558), príncipe proveniente de la casa Tudor, un prelado no especialmente dotado para la pastoral, pero con una buena formación teológica, de una gran interioridad y de una profunda visión del oficio, desde el seguimiento de la cruz. Éste fracasó en la recatolización de Inglaterra en tiempos de su prima María Tudor (1553-1558).

Como diplomáticos en la corte imperial, en las dietas, y como profundos conocedores de la situación alemana en temas relacionados con la Iglesia católica del imperio, fueron figuras eminentes el veneciano Gasparo Contarini (1483-1542) y el cardenal Giovanni Morone (1509-1580). Tras una vivencia de renovación religiosa en 1511, Contarini perteneció durante largo tiempo a un grupo religioso formado por laicos, hasta que entró a formar parte del clero. Formó parte del grupo de teólogos mediadores que hasta 1541 (conversaciones sobre religión en Ratisbona) acariciaron la posibilidad de lograr un acuerdo teológico con el protestantismo. Bajo su presidencia se consiguió en Ratisbona, en 1541, un acuerdo sobre la doctrina de la justificación. La mayoría de los prelados reformistas mencionados participaron de forma decisiva en el dictamen de

reforma (*Consilium de emendanda Ecclesia,* 1537) pedido por Pablo III; desde el punto de vista de la historia del derecho, este memorial constituyó un eslabón entre las sugerencias de reforma emanadas del quinto concilio de Letrán (1512-1517), no llevadas a la práctica todavía, y el concilio de Trento.

§121

Las órdenes religiosas

Resulta difícil imaginar una reforma intraeclesial sin una renovación de las órdenes religiosas. Por eso, las órdenes jugarán, también en el siglo XVI, un papel preponderante en el refortalecimiento de la Iglesia. Algunos autores han sido un tanto unilaterales y han considerado que los jesuitas fueron el único destacamento de asalto con que contó el papado en la contrarreforma. Conviene decir en seguida que no se puede trazar una línea precisa de separación entre el estado sacerdotal y las órdenes religiosas. En las figuras episcopales que hemos mencionado se percibe claramente una tendencia a la vida ascética, y también a la *vita communis* religiosa.

En este sentido, es característico el nacimiento de órdenes de sacerdotes y de pastores de almas (en el sentido de la antigua tradición de los canónigos). Por otro lado, comprobamos en órdenes como los carmelitas, más inclinadas a la vida contemplativa, una consciente inclusión del trabajo pastoral y educativo en la vida de la orden. Esta tendencia respondía a las necesidades y al espíritu de la época.

a) Del tipo de comunidad de hermandades medievales de ministros sagrados y de laicos derivó una fundación que llegaría a alcanzar gran importancia como comunidad sacerdotal. Nos referimos al *Oratorio del divino amore,* cuyos primeros balbuceos se remontan a la década anterior a la reforma y que recibió su sello distintivo de san Felipe Neri (1515-1595). Esta comunidad sacerdotal constituía una auténtica réplica de la compañía de Jesús. Se concedía enorme importancia a la formación espiritual y teológica de sus miembros. En el terreno de la pastoral, el oratorio fue fuente de importantes impulsos. Se utilizó la música y el drama para la catequesis bíblica (ése fue el origen de la forma artística llamada «oratorio», que alcanzó un desarrollo magistral en el norte protestante). Todo lo humano podía servir para la predicación, especialmente para la instrucción de los niños. Se dio un gran impulso al sistema devocional. El humor de san Felipe Neri se hizo proverbial (J.W. Goethe). Los estudios eclesiásticos fueron impulsados decisivamente por el oratorio (Cesare Baronio: *Annales ecclesiastici;* Antonio Bosio: estudio de las catacumbas).

b) Clérigos regulares con una clara finalidad reformadora fueron también los teatinos, llamados así de acuerdo con el nombre de su

fundador, el entonces obispo de Chieti (= Theate), Giampietro Caraffa, que desde 1524 residió en Roma y más tarde sería papa con el nombre de Pablo IV (1555-1559). Más de 250 obispos dio esta congregación. Estas comunidades de clérigos sirvieron de modelo para fundaciones parecidas en los siglos XVII y XVIII, que se dedicaban a la formación del clero alto mucho antes de que los decretos de Trento fueran llevados a la práctica. Clérigos regulares con importancia, al principio, más bien local fueron los barnabitas (fundados por san Antonio M. Zaccaria en 1530-1531, en Milán) y los somascos (fundados por san Jerónimo Emiliano, un destacado veneciano, en 1532). Todas estas nuevas fundaciones tenían como objetivo declarado el cultivo de un ideal cristiano que será recogido más tarde en las *Relationes* de los jesuitas con el término de *humanitas:* cuidado de los niños, huérfanos e indefensos, asistencia a los enfermos de peste y a los heridos, servicio a los más pobres de los pobres. Hay que mencionar también aquí el comienzo de una formación eclesial sistemática de las muchachas: Angela Merici fundó en 1535, en Brescia, las ursulinas.

c) La reforma de las antiguas órdenes está vinculada, en lo que se refiere a los benedictinos, entre otros, con el nombre del futuro cardenal de la reforma Gregorio Cortese (1483-1548), visitador general de la Congregación de Santa Giustina. Esta congregación empalmaba con esfuerzos parecidos del siglo XV (Melk, Kastl, Bursfelde) e hizo escuela para conexiones parecidas en el siglo XVII (por ejemplo, la congregación de los Maurinos). Se recordaron los tiempos en que habían florecido las órdenes monásticas en los siglos XII y XIII, pues los afanes de reforma habían conseguido rápidamente eficacia en toda la Iglesia mediante la formación de asociaciones internacionales.

El modelo de san Francisco demostró toda su vitalidad en la fundación de la orden de los capuchinos (1525-1528). Diversas influencias confluyeron para dar como resultado la formación de una de las más fructíferas órdenes de la reforma de la era moderna. Con más fuerza, por ejemplo, que en los carmelitas o en la compañía de Jesús, actuaron en este movimiento vital también fuerzas religiosas que necesitaron urgentemente un discernimiento de los espíritus y que despertaron, no por casualidad, suspicacias en la Inquisición. Fuerza motriz de la nueva orden (independiente desde 1527 ó 1619) fue: 1) Un renovado entusiasmo por la pobreza. Se quería de nuevo seguir al pie de la letra la *Regla* y el *Testamento* (1223) del fundador; se quería ser la más pobre y pequeña de todas las órdenes. 2) Una marcada tendencia eremítica, laical y contemplativa, influida por los camaldulenses toscanos (Ludovico y Rafael de Fossombrone). Se consideraba la experiencia mística de Dios como requisito imprescindible para una realización rica de esta forma de vida menesterosa. 3) Esto confería una nota carismática a la penitencia apostólica y a la predicación itinerante. En las primeras décadas se dio incluso

la predicación entusiasta de laicos; hasta que en el transcurso del desarrollo tardío sólo una parte reducida de los hermanos, bien formados y perfilados para el ministerio de la predicación, fueron destinados a la pastoral auxiliar, a la misión del pueblo y a la predicación en las misiones (en 1578, aproximadamente uno de cada veinte). La predicación de los capuchinos de los siglos XVII y XVIII, con su tono simbólico y popular, con su plasticidad barroca, con su interioridad cargada de humor, junto con las devociones populares, con las procesiones, con la presentación dirigida a los sentidos y con su animosa introducción a la oración se convirtió en lema de un género literario. Se tocaba así, de manera eficaz, una de las preocupaciones centrales del tiempo de la reforma. 4) Este ascético movimiento reformista no se encontraba muy lejos de determinados círculos iluministas de renacimiento espiritual de Italia. Así por ejemplo, Matteo de Bascio fue promovido enérgicamente por Vittoria Colonna. Los capuchinos deben a damas de la alta nobleza y a las intervenciones de éstas cerca de los papas que la curia no los disolviera en las graves crisis de sus primeros tiempos. 5) Y es que, en efecto, los primeros capuchinos tuvieron una peligrosa propensión al individualismo, al rechazo (Ludovico de Fossombrone negó la obediencia al que le sucedió en el cargo), a desistir (el fundador Matteo de Bascio retornó a los franciscanos observantes), incluso al abandono de la fe (vicario general Bernardino Ochino de Siena, 1542).

Esta especie de personalismo y su propensión al entusiasmo permitieron que esos descalzos y barbudos pastores espirituales del pueblo, partiendo de Milán y Venecia, echaran raíces en las regiones alpinas de Suiza (1589), del Tirol, de Baviera (1605), de Austria-Bohemia (1618), del interior de Austria (1619), de Salzburgo (1593) y de Radstadt (1613), con una organización provincial perfectamente pensada para los tiempos modernos. Actuaron como misioneros sobre todo en las tierras llanas y, con su simplicidad, consiguieron adentrarse en los corazones de los campesinos. Precisamente en los alejados valles alpinos del Tirol había habido pequeñas Iglesias llenas de vida, como las de las comunidades baptistas. En las regiones montañosas de Salzburgo y Carintia, alejadas de las vías de comunicación, había perdurado un luteranismo convencido. Mediante misiones sistemáticas, algunos capuchinos consiguieron reconducir a miles de protestantes de los países alpinos a la Iglesia católica.

También en las ciudades (por ejemplo, Linz, Steyr y Viena) fueron un complemento destacado al trabajo de los jesuitas. A causa de su formación espiritual e intelectual, así como de su origen, los encontramos pronto en destacados puestos de la política de la Iglesia, de la diplomacia, de la predicación de la cruzada y del adoctrinamiento del pueblo (san Lorenzo de Brindis, san Fidel de Sigmaringa, Marco de Aviano, Procopio de Templin, Pére Joseph de París, y otros).

Su aportación a la renovación católica, a la recatolización y a la actividad misionera en el mundo no está tan documentada como en el caso de la compañía de Jesús, pero tuvo una importancia que no desmerece un ápice de la de ésta. Tuvieron menos enemigos que los jesuitas, y superaron relativamente bien la secularización.

d) Sin la fundación de san Ignacio de Loyola (1491-1556) resulta difícil imaginar la reforma católica. El reconocimiento de la compañía de Jesús por Pablo III el 27 de septiembre de 1540 es una de las fechas más importantes de la historia moderna de la Iglesia. El vasco Íñigo de Loyola fue herido gravemente por los franceses en 1521 en el sitio de Pamplona. Durante su convalecencia, llega, mediante la lectura de libros inspirados en la espiritualidad de la cartuja (*Vida de Jesús* de Ludolfo de Sajonia), a una experiencia de conversión. En la soledad de Manresa encuentra Ignacio su identidad espiritual y mística (*Libro de los ejercicios*). En 1523 tiene un encuentro fugaz con Adriano VI. A sus 30 años, Ignacio se somete a una rigurosa autodisciplina, y emprende los estudios que estaban programados en su época. En Montmartre, París, hizo los primeros votos con sus compañeros de ideales. Era el año 1534. Como en el caso de santo Domingo, la lucha contra la heterodoxia no fue el motivo principal de su fundación. La congregación está todavía en sus comienzos. Sueñan con ir a Tierra Santa. Circunstancias externas los retienen en Italia, hasta que se le ocurre a Ignacio imponer un cuarto voto a su compañía, por el que liga a ésta personalmente al papa. Ello sucedía en unos momentos en que la autoridad moral del papado se encontraba considerablemente sacudida y la mitad de la cristiandad creía ver en el sucesor de Pedro al anticristo. Esta consciente confesión de fe en la constitución jerárquica de la Iglesia y del papado fue sometida a una dura prueba en tiempos de Pablo IV. El papa exigió la uniformación con las órdenes tradicionales de sacerdotes (por ejemplo, en cuanto a la oración coral, la vida en común, la vestimenta de la orden, la clausura, etcétera). Ignacio vio que la suprema autoridad de la Iglesia católica ponía su obra en peligro; pero ya desde 1543 Pedro Canisio (1521-1597) trabajaba en el imperio como segundo «apóstol de Alemania», y desde 1542 Francisco Javier (1502-1552) actuaba como «segundo Pablo» en la India. Y esto era una buena señal: se empezaba a poner freno al impetuoso avance de la reforma protestante; el resto superviviente de la antigua Iglesia se abría con inaudita vitalidad a la misión universal.

He aquí los rasgos fundamentales del perfil espiritual de la compañía de Jesús:

1. Servicio en el mundo y al mundo. El jesuita no tiene una vestimenta propia como orden religiosa. Cada uno de los «medios mundanos» (las ciencias profanas, la arquitectura, la retórica, la literatura, la correspondencia epistolar, las obras de teatro, la música, la política) tiene que servir a la difusión del reino de Dios: *Omnia ad maiorem Dei gloriam.*

Largos años de estudio son el requisito imprescindible para la predicación. Los jesuitas integran el humanismo de los tiempos modernos en la *propagatio fidei.* Los enemigos de los jesuitas les acusan de que para ellos el fin justifica los medios. Los jesuitas se adentraron en esta mentalidad de los tiempos modernos, característica desde Maquiavelo, hasta el límite de lo posible para un cristiano. Por consiguiente, la pobreza no constituye para los jesuitas una finalidad en sí misma (cf. colegios). Los jesuitas actúan según el «principio multiplicador», en el sentido de que, sin descuidar la asistencia de los más pobres, se preocupan de manera consecuente, como los misioneros de la temprana edad media, por las clases que llevan la voz cantante en la política.

2. *Actio in contemplatione:* Ignacio anima a los suyos a caminar constantemente en la presencia de Dios en medio de una actividad incesante. Esta mística de la vida activa no era algo completamente nuevo en la historia de la espiritualidad en cuanto al tema (cf. Bernardo de Claraval), pero sí en la acentuación teórica.

3. El ideal del apóstol itinerante: por el interés de la predicación, el jesuita no debería tener residencia fija en lugar alguno. Debe estar siempre disponible y dispuesto a todo en cada momento, y ha de ser capaz de perseverar en la disciplina espiritual sin la protección de una vida comunitaria.

4. La «honra» de la Iglesia (introducción al *Libro de los ejercicios)* se convierte en un principio espiritual y teológico. Se corresponde con la visión creyente de una Iglesia pecadora, gobernada, sin embargo, por el Espíritu Santo. Como en el caso de Francisco de Asís, encontramos en Ignacio no sólo una mística del mundo, sino también una mística de una Iglesia y de un ministerio muy concretos. En esto se funda el cuarto voto.

5. A la «obediencia ciega» de los jesuitas se une inseparablemente un sorprendente cultivo de la responsabilidad personal, el desarrollo de los talentos individuales y la libertad espiritual.

Los jesuitas aparecieron en la historia cuando la teología de la mediación ya nada tenía que decir con su latín, cuando las conversaciones sobre religión habían fracasado, cuando Calvino había insuflado al protestantismo un potente hálito militante, cuando la cristiandad parecía separada realmente en los dos *castra* del *Libro de los ejercicios.* Los jesuitas fueron decisivos para la suerte de la cristiandad entre 1555 y 1648. Empujados por la necesidad echaron mano «de la espada, para morir por la espada». Con la ayuda del primer absolutismo, salvaron la Iglesia católica. Y con el absolutismo tardío de las potencias católicas fueron a pique (1773), tolerados tan sólo por la Prusia calvinista y por la Rusia ortodoxa. Ignacio salvó a la antigua Iglesia al conseguir ensamblar de forma única lo nuevo y lo viejo: el ardor del primer barroco y la sensualidad, una mentalidad lógica y disciplinada, aceptación de todo lo humano,

contemplación tejida de disciplina, vida de oración metódica, la interioridad de la tradición devota, el activismo moderno y toda la riqueza de la experiencia monástica. Ignacio fue un cartujo y al mismo tiempo un conquistador apostólico.

§122

El concilio de Trento (1545-1563)

Podemos considerar a Trento como la coronación de todos los conatos de reforma que acabamos de describir. Pero expresa, al mismo tiempo, el robustecimiento interno de la Iglesia católica y la recuperación de la confianza en sí misma. Por otro lado, debemos entender el concilio como respuesta al plural desafío representado por la reforma protestante. El concilio trazó límites, aportó claridad, pero también consolidó la contraposición confesional, suministró las fórmulas de fe para la contrarreforma, y fundamentó así, en la doctrina y en la legislación, una forma moderna de la autointerpretación católica que no existía antes de 1517. Según Jedin, el concilio de Trento no abrió fosa alguna que no existiera con anterioridad.

a) *Prehistoria*

Desde la perspectiva católica, se ha considerado frecuentemente como un mal incalculable la celebración tan tardía del concilio. Toda una serie de razones explican esa tardanza. Carlos V había recordado ya en 1521, en Worms, a su predecesor el emperador Segismundo (1410-1437), que con tanto éxito había ejercido su autoridad en el concilio de Constanza (1414-1418). Por consiguiente, Carlos V abogó desde un principio, de forma inequívoca, por un concilio general. Y se contraponía así a los intentos de los estamentos protestantes, y también de algunos católicos, para resolver el problema de los protestantes en el marco del imperio, mediante un concilio nacional. La curia temía ambas soluciones: tanto un concilio nacional bajo la presidencia del emperador como un concilio ecuménico. Perduraba aún el mal recuerdo de los tiempos conciliaristas, ya que, al igual que los reformadores, se había considerado el concilio como instrumento para castigar al papado. Los estamentos protestantes sólo habrían reconocido esta forma del «concilio libre». Se sumaba a todo esto la desconfianza, si no el odio, de los papas, especialmente de Clemente VII y Pablo IV, respecto del emperador (y también respecto de la Iglesia española, tan próxima al Estado). El conciliarismo era para la curia un fantasma situado en el mundo de las ideas, pero el monarca en cuyo imperio no se ponía el sol era un fantasma real.

Mientras que España era abiertamente episcopalista, Francia era partidaria del conciliarismo. Además, ésta temía todo aumento de prestigio del emperador. Tenía además motivos comprensibles para no estar interesada en que se llegara a un acuerdo confesional en el imperio. Sólo tras la victoria de Carlos V y de la paz de Crépy (1544) quedó despejado el camino para el concilio, intentado ya con anterioridad en algunas ocasiones por Pablo III (Mantua, 1536; Vicenza, 1537).

Cuando —¡por fin!— se abrió el concilio el 13 de diciembre de 1545, apenas se presentaron dos docenas de obispos (de 34 a 42 personas con derecho a voto hubo en el primer período, contando los generales de órdenes religiosas y algunos abades).

b) *Composición y forma de trabajo*

El concilio celebraría sus sesiones en tres períodos: primero, de 1545 a 1549, bajo Pablo III, con traslado de sede a Bolonia en 1547; segundo, de 1551 a 1552, bajo Julio III; tercero, de 1562 a 1563, bajo Pío IV. En términos generales, se puede decir lo siguiente acerca de los tres períodos:

1. En cuanto a la representación, el concilio fue esencialmente un asunto de las naciones italiana y española. Los obispos alemanes estuvieron representados adecuadamente sólo en el segundo período. Los estamentos protestantes del imperio enviaron sus emisarios. En el primer período no hubo más obispo alemán que el anfitrión, el cardenal Christoforo Madruzzo (Matrutsch) y el obispo auxiliar Michael Helding, de Maguncia. Los prelados se escudaron por lo general en que la tensa situación política no les permitía permanecer alejados de sus sedes episcopales durante un tiempo prolongado. Además, bastantes de ellos ni siquiera habían recibido la consagración episcopal, y carecían de los necesarios conocimientos teológicos.

2. También el modo de votación hizo que el concilio, aunque celebrado en suelo imperial, se convirtiera en un sínodo de los italianos principalmente. No se votaba por naciones como en Constanza, sino por cabezas, con lo que los obispados italianos conseguían un predominio considerable.

3. En cuanto a formación intelectual eran superiores los romanos, especialmente los españoles. De un príncipe espiritual del imperio no se esperaba en primer lugar una destacada formación teológica. El único perito de lengua alemana destacado era el holandés Pedro Canisio.

4. Sobre el procedimiento votaron los pocos padres que asistieron al comienzo del concilio. Y había colisión entre los intereses del partido imperial y los de la curia. El emperador era partidario de que se tratara preferentemente la reforma de la Iglesia *(causa reformationis),* con el fin de privar a los protestantes de sus argumentos y así promover la

reunificación *(causa unionis).* La curia, por el contrario, estaba interesada principalmente en delimitar las cuestiones de fe disputadas. No se debe convertir al papado —decían los de la curia— en receptor de encargos ni en simple ejecutor de los afanes reformistas de los conciliaristas, como había sucedido en Basilea. En la solución de compromiso a la que se llegó, los presidentes Giovanni María del Monte, Marcello Cervini y Reginald Pole abogaron por el tratamiento simultáneo de las cuestiones de fe y de la reforma. Había que evitar a toda costa que se proclamara de nuevo la superioridad del concilio sobre el papa, como había sucedido en Constanza y Basilea, y como deseaban los reformadores y Francia.

5. A pesar de la relativa homogeneidad de la asamblea eclesiástica, los padres conciliares debieron contar desde un principio con tensiones basadas en la teología y en la política, y que en repetidas ocasiones amenazaron la buena marcha del concilio.

Todavía no se había llegado a formular la relación entre el episcopado y el primado del papa. Y no se decidió esa cuestión a pesar de que los obispos que provenían del regalismo español querían que se reconociera el derecho divino de su oficio.

Esta autoconcepción de los obispos, de suyo correcta, ocasionó frecuentes tensiones con los presidentes del concilio, a los que se consideraba mandatarios del papa. Los padres conciliares se quejaban de ser tratados como laicos, y de que daba la impresión de que el Espíritu Santo hubiera sido llevado al concilio en la valija de los curiales romanos.

A todo esto se sumaban las tensiones con los poderes civiles. En 1547 estuvo a punto de producirse un cisma conciliar porque el emperador no quiso aprobar el traslado del concilio a Bolonia. Y Julio III molestó de nuevo a los franceses hasta el punto de que se llegó a rozar el cisma.

c) *El primer período (1545-1549)*

1) La reforma había sacudido los cimientos de la autoridad tradicional en cuestiones de fe. Se puede afirmar con Jedin que la cuestión de la Iglesia subyace prácticamente en todos los problemas teológicos de esta época. Se trataba de saber hasta qué punto la tradición doctrinal y el consenso de fe eclesiásticos son vinculantes para el individuo. Así, los padres conciliares trataron de salvar (sesión 4) en la doctrina de las dos fuentes (Escritura y tradición) el principio eclesiástico frente a la doctrina de la sola Escritura. En este punto no se clarificó suficientemente que la Escritura era ya el resultado de una transmisión (Escritura como forma de la tradición).

A diferencia de lo que sucede en el canon hebreo de san Jerónimo y de Martín Lutero, el canon católico de la Escritura debía incluir también los libros deuterocanónicos.

2) El consenso de fe de la cristiandad anterior a la reforma protestante había fracasado en la doctrina de la justificación y en la antropología teológica indisociablemente unida a ésta (doctrina sobre el pecado original, etcétera). Frente a la doctrina de una justicia externa, experimentada, «imputada», el concilio acentuó el carácter ontológico, «inherente» de la gracia de la justificación, que sería regalada también al niño tras el bautismo, antes de toda actualización (temor de Dios, fe fiducial). Se rechazó la doctrina de una «doble justicia» *(imputatio* — experimentada, e «inherente» — inconsciente), sostenida por algunos teólogos conciliadores (Gasparo Contarini, Johannes Gropper). Se subrayó la necesidad del amor para la *fides formata (fides operans per caritatem).* Las conclusiones referentes a la reforma aprobadas en este primer período insistieron mucho en la obligación de predicar que pesa sobre el párroco, y dispusieron lectorados especiales de la Sagrada Escritura en las iglesias capitulares y en los conventos (sin ver todavía la necesidad de los seminarios conciliares); ordenaban con toda severidad la obligación de residencia de los obispos y prohibían el acaparamiento de prebendas. Con todo ello se pretendía que la observancia de la obligación pastoral destacara nítidamente, al menos en el plano de lo ideal. Todo el trabajo en pro de la reforma padeció con frecuencia el cruce de competencias. El poder episcopal no debía ser sustituido por ningún tipo de vicario (vicarios generales, vicarios pontificios, obispos auxiliares, prebostes de cabildos, archidiáconos, ni tampoco por prelados capitulares).

En el imperio, y por motivos antirreformadores, la acumulación de prebendas fue más llamativa desde el concilio hasta el siglo XVIII que antes del concilio. Por el contrario, desapareció el tráfico de obispados para la familia pontificia, para los cardenales de la curia y para sus clientes. En este punto, las decisiones de Trento fueron eficaces. Sin embargo, se siguió traficando desvergonzadamente *(ad commendam)* con abadías, pues se opinaba que no se debía aplicar a este punto el ideal pastoral del concilio de Trento.

d) *El segundo período (1551-1552)*

A pesar de la desconfianza de la curia respecto del emperador, que, tras la victoria sobre los coaligados de Esmalcalda, había tratado de dictar —en la dieta de Augsburgo de 1548— su paz a los protestantes (con la concesión de la comunión bajo las dos especies para los laicos y el matrimonio de los sacerdotes) y de imponer su reforma a los católicos, se llegó en 1551 a una segunda apertura del concilio. Tras la derrota de los estamentos protestantes, los obispos-príncipes pudieron hacer ahora acto de presencia en Trento. El arzobispo de Colonia Adolfo de Schaumburg llamó la atención con su fastuosidad. También algunos estamentos protestantes

estuvieron representados en este período. Exigieron que se iniciaran de nuevo las negociaciones, la integración de la *Confessio augustana* (1530), el reconocimiento de los decretos de superioridad de Constanza y Basilea, y que los padres conciliares quedaran libres del juramento de fidelidad al papa. Aunque estas exigencias parecieron inaceptables, el concilio estuvo dispuesto a hacer las mayores concesiones.

Se esperaba llegar a un entendimiento: el príncipe elector Joaquín II de Brandeburgo, por ejemplo, se autocalificaba como «hijo fiel de la Iglesia católica». Pero al conocerse la noticia de que Mauricio de Sajonia avanzaba con sus tropas, fue inevitable el aplazamiento del concilio. También Carlos V se vio obligado a emprender la huida.

La doctrina sobre los sacramentos (incluida la doctrina sobre el sacrificio de la misa) había ejercido en la vida práctica de la comunidad un efecto divisor que penetró en el pueblo más profundamente que el de los restantes dogmas (E. Iserloh). Se fijó entonces el número septenario de los sacramentos. Se defendió la doctrina de la transubstanciación, y se la perfiló nítidamente frente a Zuinglio *(symboliter),* Calvino *(virtualiter)* y Lutero *(consubstantialiter):* se afirmó que la forma de presencia del resucitado en el pan y el vino es «verdadera, real y substancial» *(vere, realiter, substantialiter).*

e) *El tercer período (1562-1563)*

No fueron los papas dados a la ascética sino más bien los joviales y de talante un tanto mundano quienes consiguieron unir las fuerzas divergentes del concilio. Lo consiguió Pío IV, tío de san Carlos Borromeo, con la ayuda del experimentado cardenal Giovanni Morone, después de que el fanático Pablo IV, cegado por su odio a los Habsburgos, hubiera llegado a pensar que podía renovar la Iglesia con mano dura y celo ciego, sin necesidad alguna de un concilio. Las últimas sesiones estuvieron amenazadas de ruptura por la intervención de los españoles, que exigían sin excepción alguna la obligación de la residencia, porque la consideraban como perteneciente a la esencia del episcopado instituido por Cristo. Pero tal exigencia indiscriminada de la residencia habría afectado sensiblemente al sistema de los funcionarios y diplomáticos de la curia. ¿Cómo podría, por ejemplo, un nuncio no obispo ejercer la autoridad frente a los obispos? Nuncios pontificios favorables a la reforma eran a veces obispos de determinadas diócesis sólo de nombre, hasta que, a punto de terminar sus días, pasaban a ejercer como pastores directos de su rebaño (por ejemplo, el dominico Feliciano Ninguarda, extraordinariamente importante para la provincia eclesiástica de Salzburgo).

Las últimas sesiones (21-24) trataron del sacrificio de la misa, de la comunión de los laicos bajo las dos especies, y de la ordenación sacerdotal

como sacramento. En su escrito *La cautividad de Babilonia,* Lutero había negado el carácter sacrificial de la misa. En ese aspecto sacrificial veía él la justicia humana mediante las obras. Y calificaba de clerical abuso de competencias la negativa a conceder a los laicos la comunión bajo las dos especies. Todo bautizado es apto, según Lutero, para la eucaristía (vista unilateralmente bajo su carácter de comida). El oficio de predicar fue considerado como una pura función. No encerraba *character sacramentalis* de ningún tipo.

La comunión de los laicos bajo las dos especies se había convertido desde los tiempos de Wyclef y de Hus en el símbolo del sacerdocio de los laicos. Fueron rechazadas las concesiones sobre la comunión de los laicos bajo las dos especies y sobre el matrimonio de los sacerdotes, hechas por Alberto V de Baviera y por el emperador Fernando I. La comunión bajo las dos especies fue concedida en 1564 por la vía del indulto, hasta que los poderes católicos se convencieron de que resultaba ya completamente imposible ganarse a los protestantes mediante esta concesión (Baviera, hasta 1571; Austria, hasta 1584). También tras la cuestión de la sacramentalidad del matrimonio (tras la cuestión sobre si el matrimonio como «cosa civil» está sometido a la autoridad secular) subyacía en último término el problema teológico fundamental de hasta qué punto la Iglesia tiene derecho a disponer sobre los sacramentos, en el nombre de Cristo y como legítima ejecutora de la voluntad de la Iglesia de los apóstoles.

Se confirió valor vinculante a la forma eclesiástica de contraer el matrimonio (decreto *Tametsi).* Por consiguiente, debían desaparecer los matrimonios secretos («clandestinos»). De máxima importancia fue el decreto para la reforma (sesión 23), que hacía responsables a los obispos de la formación de los sacerdotes mediante la creación de seminarios diocesanos. Este decreto no llegó a ser ejecutado en todo su alcance hasta finales del siglo XIX. Hasta la secularización, sólo una parte mínima del clero diocesano (al menos en el imperio germánico) se formó en los seminarios episcopales.

El tiempo trabajó al principio en favor de las universidades nacionales dependientes de los príncipes (Ingolstadt, Dillingen, Würzburgo, Graz, Salzburgo, y otras). Una fundación de cuño especial fue el *Maximilianeum* de Munich (1594). Sobre todo los colegios de jesuitas fueron la primera respuesta seria de los primeros tiempos a esta preocupación tridentina. En los siglos XVII y XVIII, las órdenes religiosas y comunidades sacerdotales similares al oratorio (eudistas, sulpicianos en Francia, instituto Holzhaus en Baviera y en Salzburgo) llevaron a la práctica las ideas del decreto sobre los seminarios diocesanos. Quedaron para los siguientes papas bastantes medidas de protección y de reforma. Para la traducción de los decretos conciliares a hechos concretos se creó una específica congregación del concilio. En la sesión 24 se decretó la

celebración de sínodos provinciales y diocesanos (cada tres años o anualmente). Tenían como cometido la realización de las decisiones decretadas por el concilio de Trento. Sólo en algunos países, y de forma parcial (por ejemplo Italia, Milán, Polonia, España, México, y otras) se observó esta disposición. En Roma misma no se celebró el primer sínodo provincial después del concilio de Trento hasta 1725.

§123

Los papas de la reforma

Los comienzos del llamado papado para la reforma ha sido pergeñado a grandes trazos en apartados anteriores de esta obra. Difícilmente se podrá discutir que la «reforma católica» no se extendió a toda la Iglesia hasta que se ocupó de ella el papado (H. Jedin y otros). Sin duda, se ha puesto en tela de juicio recientemente —y con buenos argumentos— que el término «reforma» se pueda aplicar en sentido pleno al papado antes del siglo XIX (W. Reinhard), porque apenas si cambió algo en el papado desde el renacimiento hasta el barroco. Sería más atinado afirmar que los llamados papas de la reforma cosecharon lo que Alejandro VI y Julio II comenzaron a organizar, las ventajas del temprano absolutismo de Estado. El cambio consistió tan sólo en que ocasionalmente uno u otro «celante» tuvo la oportunidad de subir hasta la cúspide de la jerarquía. Así, Pablo IV causó más daño que beneficios a la reforma. El nepotismo en gran escala no terminó hasta que, una vez que el dinero dejó de afluir a Roma, el papado hubo de aportar subsidios romanos para las diversas guerras confesionales. A finales del siglo XVIII es cuando se pueden apreciar por primera vez cambios notables en la curia y en el papado. En este tiempo, tampoco los Estados pontificios pudieron librarse de su precaria situación financiera hasta 1870.

a) Por influjo de Carlos Borromeo, subió al trono pontificio Pío V (1566-1572), un celante inquisidor general salido de la orden de santo Domingo. Durante su pontificado, se llevó adelante la puesta en práctica de los decretos de Trento en Roma con mayor éxito que en lo referente a la aceptación de esas decisiones por las potencias católicas de Europa. Tenía conceptos simples en sus expectativas de renovación: al sínodo provincial de Salzburgo de 1569 le impuso el programa con el lema siguiente: No hay reforma de la Iglesia sin celibato. Mérito suyo fue el *Catechismus romanus* (1566), el *Breviario* unificado (1568), el *Misal romano* (1570), fundamento de la «misa tridentina». En todos los frentes buscó la confrontación con la herejía (1570: deposición de la reina Isabel I de Inglaterra con terribles consecuencias para los católicos ingleses), con las Iglesias católicas

excesivamente comprometidas con el Estado, y con los turcos (Lepanto, 1571).

b) Gregorio XIII (1572-1585) no fue tan piadoso como su antecesor, pero estuvo dotado de mayores dotes de gobierno y organización. Sobre todo, promocionó las auténticas fuerzas (por ejemplo, a los jesuitas, el colegio Germanicum, la universidad Gregoriana, etcétera). Comprendió la necesidad de colegios internacionales y los fomentó con magnanimidad y energía. Su reforma del calendario (1582) se convirtió en signo distintivo de las confesiones. Tuvo muy en cuenta los puntos de vista de la contrarreforma en la organización del sistema de las nunciaturas: Lucerna (1579), para Suiza; Graz (1580), para Austria central; Colonia (1584), para la baja Alemania; todos ellos, puntos neurálgicos desde el punto de vista confesional. La congregación cardenalicia para los asuntos alemanes (1568, 1573) fue ampliamente promovida por él. Gregorio XIII fue un gran papa, pero dañó a la Iglesia porque sus concepciones sobre los herejes y los seguidores de otras confesiones no fueron más atinadas que las de la mayoría de sus contemporáneos (noche de San Bartolomé, de 1572).

c) El mérito del genial franciscano Sixto V (1585-1590) reside principalmente en haber restablecido el orden interior, en haber dado una seguridad a los Estados pontificios y en haber saneado las finanzas pontificias. Sus quince congregaciones cardenalicias (1588) sobrevivieron hasta 1908. Él fue el típico «reorganizador» (W. Reinhard) de la curia. La Roma de nuestros días conserva aún testimonios de la actividad arquitectónica de este papa (San Pedro, obeliscos). Revisó personalmente la *Vulgata* (1590), pero con poco éxito. A causa de la disputa con los protestantes, no se quiso mantener el principio del texto original, principio anterior a la reforma. En política exterior se bandeó con habilidad, y, para provecho de la Iglesia francesa, no se dejó manipular por la española. Le sucedió Clemente VIII (1592-1605), piadoso, circunspecto y astuto, que en buena medida siguió la línea política de su predecesor.

No podemos servirnos de haremos religiosos para medir la importancia histórica de estos «papas de la reforma». Con ellos (aunque no exclusivamente en virtud de sus esfuerzos), la Iglesia, en estado de postración, volvió a recobrar gran prestigio. Su función propia radicó en la dirección; su oficio fue más importante que su persona. En la provincia eclesiástica de Salzburgo, un príncipe de mentalidad secular, Wolf Dietrich von Raitenau (1587-1612), implantó el cambio de la contrarreforma, algo que sus antecesores pertenecientes al clero no habían conseguido. Algo similar cabe decir de los papas de la reforma católica.

§124

Los papas del barroco, hasta el final de la guerra de los treinta años

Para caracterizar este período hay que referirse a los pontificados de Pablo V (1605-1621), Urbano VIII (1623-1644) e Inocencio X (1644-1655), todos ellos de una duración considerable.

La primera parte del siglo XVII representa una sorprendente innovación no sólo en la historia del arte. El barroco, un tanto más blando, sustituyó a la severidad de la arquitectura renacentista italiana. En ese cambio se percibió también una nueva postura respecto de la reforma de la Iglesia. Parecía como si el vuelo al que había puesto alas la generación de papas posterior al concilio de Trento hubiera entrado en una fase de reposo. De nuevo los intereses territoriales del Estado pontificio volvieron a ocupar el primer plano de la atención de los pontífices. El nuevo estilo de vida y de concepción de la Iglesia, que en pequeña escala se reflejaba en el radical cambio arquitectónico de las ciudades episcopales y residenciales del imperio, se dio también en Roma, pero en proporciones inmensamente superiores. El nepotismo no había desaparecido por completo ni siquiera durante el pontificado de los papas piadosos; por el contrario era, como en los afanes arquitectónicos, una forma de asegurar el poder. El hecho de que, cada vez con más frecuencia, el dinero tuviera que fluir hacia el norte, impidió el enriquecimiento desmesurado de los nepotes.

El conflicto con Venecia caracterizó el pontificado de Pablo V, papa culto y piadoso, de la familia Borghese. El conflicto podría haberse dado exactamente igual con otras ciudades católicas. Se trataba de la aplicación del privilegio judicial canónico sobre dos ministros sagrados y del control estatal sobre los bienes de la Iglesia. El entredicho pontificio puso a Venecia al borde de la caída en el protestantismo. Con ocasión de este conflicto, de la pluma del servita Paolo Sarpi († 1623) nacieron escritos con ideas extremas sobre la Iglesia nacional o estatal. La curia y los obispos entraron en un largo proceso de aprendizaje para entender paulatinamente las concepciones del Estado moderno sobre la soberanía. A diferencia de Urbano VIII, Pablo V apoyó a la liga católica con importantes ayudas monetarias al principio de la guerra de los treinta años.

Urbano VIII, de la familia Barberini y francófilo, intentó sin éxito desempeñar un papel de mediador en la guerra de los treinta años. Amplió los Estados pontificios con el ducado de Urbino, y se vio envuelto en guerras locales a causa de sus familiares. Durante su pontificado fue condenado Galileo Galilei (1633), e incluida en el *Índice* (1643) la obra de Copérnico, *De revolutionibus;* Giordano Bruno había sido quemado ya en 1600. Como las relaciones entre el Estado y la Iglesia, las ciencias naturales de entonces no eran completamente autónomas; no existían todavía las ciencias «puras», sin implicaciones religiosas.

Inocencio X protestó, aunque en vano, contra los términos de la paz de Westfalia (1648), porque no se ajustaban a la letra del derecho canónico.

Finalmente, todos estos papas tuvieron que retirar las pretensiones curiales y canónicas ante las potencias seculares (Francia, príncipes del imperio, e incluso Venecia). Las medidas represivas respecto de la moderna imagen del mundo en la ciencia natural condicionaron durante siglos las relaciones entre la Iglesia y la sociedad moderna, aunque la cuestión de la «inculturación» del cristianismo en otros ámbitos de la formación y del arte fue resuelta satisfactoriamente.

III

LA CONTRARREFORMA

Por Karl Amon

Por «contrarreforma —concepto habitual desde que fue acuñado por Leopoldo von Ranks— entendemos la represión del protestantismo mediante el poder político y militar. Representa la suma de todos los esfuerzos políticos, procesales, ejecutivos y hasta militares (por ejemplo, alianzas de príncipes, medidas de política defensiva, censura de libros, persecución de herejes, destierros, inquisición, donativos financieros, utilización del poder coercitivo de todo tipo, y, como *ultima ratio,* la guerra por motivos confesionales) realizados por los príncipes católicos, los obispos y la curia para recuperar el terreno perdido por la confesión católica.

Como ya hemos señalado en páginas anteriores, conviene distinguir entre «contrarreforma» y «reforma católica», aunque ambas estén estrechamente unidas, y ésta no podría ser impuesta sin las fuerzas de aquélla. Además, la contrarreforma presupone la formación de la confesión y una correspondiente conciencia confesional. Por eso comienza a hacer acto de presencia desde mediados del siglo XVI, y adquiere diversos perfiles en consonancia con las circunstancias políticas de los diversos países. Las fuerzas políticas *y* las reformadoras se fundieron de tal manera que resulta imposible distinguirlas en los papas, los obispos, las órdenes religiosas y, sobre todo, en los soberanos civiles. A medida que aumentaba la distancia respecto de los inicios de la reforma protestante se fue haciendo más estrecha la unión de motivos religiosos y políticos, la utilización de lo confesional para fines políticos, o la floración del absolutismo en el reino (España, Francia) o en el territorio (Baviera, Austria); en una palabra, el poder estatal establecido se hizo sentir cada día más sobre la parte contraria.

Por lo que respectaba a los papas, las representaciones diplomáticas ya existentes en Viena, París, Madrid y Lisboa, así como en Venecia, constituían un importante instrumento político y eclesiástico. Nuevas nunciaturas permanentes nacieron precisamente durante la contrarreforma en Lucerna (1579), Graz (1580) y Colonia (1584). Pío V (1568) creó una congregación cardenalicia en Roma para los asuntos alemanes, y Gregorio XIII la renovó (1573). La influencia pontificia era importante, sobre todo, a causa de su consecuente línea eclesial acorde con el concilio de Trento, línea que faltaba en los soberanos y en los príncipes territoriales.

Las acciones contrarreformadoras a distancia vinieron de la potencia católica mundial que era España, sobre todo bajo Felipe II. Una vez muerto este rey (1598), siguió ejerciendo su influjo la cultura católica española («siglo de oro»), no debilitada por las luchas confesionales. También la teología española, tan poderosa ya en Trento, continuó dejándose sentir por toda Europa con sus sutiles discusiones sobre la gracia y el libre albedrío (molinismo), discusiones que nunca fueron solucionadas. La actividad misionera llevada a cabo en ultramar desde los descubrimientos del siglo XV pareció compensar las pérdidas de la Iglesia en Europa, fortaleció al catolicismo y llenó de prestigio a las órdenes misioneras.

§125

Fracaso de la recatolización en Inglaterra

A la muerte de Eduardo VI († 1553), la herencia católica estaba aún tan viva en Inglaterra que su hermana María la Católica, hija de Enrique VIII y de Catalina de Aragón que en 1554 contrajo matrimonio con Felipe II de España, hubiera tenido una buena base de partida para sus intentos de recatolización. Pero se encontró en la curiosa situación de que ella consideraba al papa como cabeza de la Iglesia, mientras que los ingleses le asignaban a ella tal posición. Por desgracia, María procedió con excesiva dureza, apoyada por el cardenal Reginald Pole, destacado representante de la reforma católica. Muchos seguidores de la reforma anglicana huyeron del país; 273 personas murieron en la hoguera. La víctima más prominente de las persecuciones fue el arzobispo Thomas Cranmer de Canterbury († 1556). Se dio a la reina el sobrenombre de «La Sanguinaria». Cuando falleció el 17 de noviembre de 1558 —curiosamente, el mismo día que el cardenal Pole— se había hecho tan odiosa que su adversaria y sucesora Isabel I pudo aprovechar la fatal asociación del reinado de su hermana con la idea de tiranía católica, y continuó la opresión del catolicismo con la aprobación de casi toda la población.

No tuvieron éxito los esfuerzos en contra realizados por los Estuardos. El fracaso se hizo definitivo cuando Jacobo II (1685-1689) huyó a Francia en 1689.

En Escocia, los esfuerzos de la regente María de Guisa († 1560) y el catolicismo de su hija María Estuardo no tuvieron repercusión alguna en la evolución eclesial del país, como consecuencia de la radicalización del calvinismo bajo la dirección de John Knox. Los conocidos sufrimientos de los católicos irlandeses ponen de manifiesto que también el catolicismo podía convertirse en víctima de una política religiosa despótica.

§126

Los hugonotes en Francia

En cuanto a Francia, hay que hablar menos de «contrarreforma» que de guerras civiles con motivos religiosos complementarios. Toda la organización de la Iglesia se centraba en el rey; las fuerzas políticas no habían hecho cosa suya la reforma católica.

Ésta influyó más sobre los obispos (influencias de Carlos Borromeo, Francisco de Sales) y en las nuevas órdenes religiosas. A mediados de siglo, el protestantismo francés se pasó al calvinismo. En lugar de «luteranos», se llamaron «hugonotes» (derivado de *Eidgenossen*, «confederados»). El sínodo nacional celebrado en París en 1559 aceptó la *Confessio gallicana* y la organización de la Iglesia provenientes de Calvino. La entrada de la Iglesia de los hugonotes en la política francesa se debió principalmente no a la línea calvinista, sino a la conquista de familias situadas en el primer plano de la nobleza. De esta manera, la Iglesia de los hugonotes terminó por convertirse en una especie de partido político que se contrapuso al partido católico, dirigido por la familia nobiliaria lorenesa de los Guisa, y en estrecho colaborador de la corona. Puesto que la corte no actuaba por motivos religiosos, sino que utilizaba la religión como pretexto para machacar a la oposición a fin de implantar la monarquía absoluta, se trataba preferentemente de un forcejeo para conseguir el poder. En las graves luchas que se desencadenaron posteriormente, y que llegaron hasta la conjura y los asesinatos masivos, la parte católica utilizó en mayor proporción las acciones violentas, aunque tampoco los hugonotes desecharon medios censurables. La política pontificia frente a los grupos de poder fue un tanto reservada, aunque pretendía salvar el catolicismo y oprimir a los hugonotes. A un edicto de tolerancia de 1562, los Guisa respondieron con el baño de sangre de Vassy, iniciándose así la serie de las ocho guerras de los hugonotes (1562-1598). La regente Catalina de Médici había intentado primero una política tolerante a la que debía servir el planeado matrimonio de Enrique de Navarra, dirigente de los hugonotes, con una hermana del rey Carlos IX (1560-1574). Se había urdido un atentado contra el almirante Gaspar de Coligny, hugonote, para evitar la influencia que él ejercía, pero el fracaso del atentado convirtió la «boda de sangre de París» en la «noche de San Bartolomé» (23-24 de agosto de 1572). Catalina ni siquiera trató de impedirla. Fueron sus víctimas los dirigentes hugonotes y varios miles de miembros de este mismo grupo en París y en toda Francia. No cabe suponer que Pío V o Gregorio XIII tuvieran conocimiento previo de lo que iba a ocurrir; sin embargo, este último, cuando recibió la noticia, mandó que se cantara un *Tedeum* en acción de gracias por la «victoria» conseguida sobre los hugonotes.

La liga de 1576 contra los reformados y contra el heredero del trono Enrique de Navarra fortaleció aún más al bando católico, y la propaganda de los jesuitas a favor de la recatolización hizo mella en el pueblo. El rey Enrique III (1574-1589) trató de romper el poder de los Guisa asesinando al duque Enrique y al cardenal Luis de Guisa, pero tuvo que huir a los hugonotes y fue apuñalado por el fanático dominico Jacques Clement. Con él se extinguió la casa de los Valois.

Tras la noche de San Bartolomé, Enrique de Navarra tuvo que hacerse católico a la fuerza, pero después huyó a los hugonotes y retornó al calvinismo. Excluido de la sucesión al trono por Sixto V por haber reincidido en la herejía, pudo afirmarse como Enrique IV (1589-1610), reconocido incluso por muchos católicos, pero tuvo que comprar el reconocimiento de París mediante una nueva conversión (1593: «París bien vale una misa»). De esa manera, la casa real de Francia continuó siendo católica.

Por el edicto de Nantes (1598), los hugonotes obtuvieron de Enrique IV el reconocimiento de las concesiones que se les habían hecho en ocasiones anteriores (St. Germain, 1562; Amboise, 1563; Beaulieu, 1576) y nuevos derechos: el ejercicio de su religión dentro de unos límites locales y sociales, libertad de conciencia, derecho a tener escuelas, «lugares de seguridad» durante ocho años. A los católicos les fueron devueltos los bienes eclesiásticos confiscados y se restableció el culto católico allí donde había sido suprimido. Todo esto es tanto como decir que el catolicismo volvía a ser la religión dominante. El largo reinado de Enrique IV trajo de nuevo el orden al país.

Pero esta nueva situación convirtió a los hugonotes en un partido más cerrado y militante; sus academias se convirtieron en nuevos centros de teología y homilética calvinistas. El ímpetu originario dio paso paulatinamente a una mentalidad más sosegada; la predicación profética cedió el puesto al adoctrinamiento ético. Mediante el absolutismo de Luis XIV (1643-1715), que en 1685 revocó el edicto de Nantes, los hugonotes fueron recatolizados u obligados a huir de Francia.

§127

La sublevación de los Países Bajos

En los Países Bajos la España católica de Carlos V y de Felipe II, primera potencia mundial de entonces, tuvo en frente una oposición política sin fisuras, encabezada por los nobles más importantes del país (Nassau-Orange, Egmond, Hoorn). El calvinismo tuvo una vinculación creciente con esta oposición, y estuvo representado especialmente por los revolucionarios trabajadores asalariados. Encontró su formulación en la

Confessio belgica (1561). Por otro lado, la nueva división diocesana (1559) decretada por el papa a instancias de Felipe II, y que, en lugar de los cuatro obispados existentes hasta entonces, preveía tres arzobispados y otros 15 obispados, suscitó la resistencia no sólo de los protestantes, pues se trataba de un programa español. Desde los años sesenta influyeron fuerzas de la reforma católica: obispos reformistas, sínodos, implantación de los jesuitas.

La escalada se inició a partir de 1564. De los vestidos harapientos utilizados por los cabecillas de una alianza de nobles en una demostración ante la gobernadora Margarita de Parma (1566) deriva la denominación «Geusen» (en francés *gueux* = mendigo). Guillermo de Nassau-Orange, como líder del movimiento de oposición política, pretendía una reunificación en la religión o una convivencia amistosa y pacífica (lo que desaprobaba Theodor Beza, colaborador y sucesor de Calvino en Ginebra), pero fracasó por la resistencia que encontró en sus adversarios católicos y protestantes. La terrible arremetida de calvinistas fanatizados contra iglesias, imágenes y conventos (1566) fue la señal de la gran lucha de los Países Bajos por la libertad (1566-1609, 1621-1648). Una vez sofocado el levantamiento, apareció el duque de Alba con un mandato general del rey, y llevó a cabo una brutal represión de la que fueron víctimas muchos cabecillas de los «Geusen», y miles de ellos se salvaron mediante la huida.

Guillermo de Orange se había retirado, pero comenzó entonces una encarnizada lucha contra España, sostenida en un primer momento por todas las provincias en la pacificación de Gante (1576). La habilidad política y militar de Alejandro Farnesio, hijo de Margarita de Parma, consiguió separar de la pacificación de Gante a las provincias meridionales, que todavía eran católicas casi por completo. De esta manera las salvó para España y para el catolicismo. Los Países Bajos quedaban así divididos en dos partes (1579): las provincias del sur, mayoritariamente católicas, y las del norte, preferentemente reformadas (unión de Utrecht).

Estas últimas fueron reconocidas definitivamente como república independiente en la paz de Westfalia. La unión de la lucha por la libertad con el calvinismo destruyó en buena medida el catolicismo. Habrá que interpretar el resultado no tanto como aceptación de la reforma protestante cuanto como «sublevación de los Países Bajos» y tal vez como la mayor derrota de la política de Felipe II.

Los Estados Generales desarrollaron las conocidas iniciativas reformadas de carácter económico, cultural y religioso, y, como potencia colonial, llevaron el calvinismo a los territorios de ultramar.

En la teología, se discutió largamente sobre la predestinación, y se dio un cierto pluralismo teológico, característico de los reformados holandeses. Los católicos, que al principio eran todavía muy numerosos en las provincias del norte y que desde 1602 pasaron a depender de un vicariato apostólico en Utrecht, les quedó tan sólo la vida de piedad en

familia; la jerarquía fue destruida, salvo en Brabante y Limburgo, que pasaron definitivamente a la soberanía holandesa en 1648.

Las provincias del sur, que siguieron bajo dominio español, fueron recatolizadas. Al auge de la república del norte se contraponía la decadencia económica de estos territorios tan florecientes en otros tiempos. Ayudaron en la recatolización las fuerzas de la reforma católica: los jesuitas, los capuchinos, los seminarios. Nació así una floreciente provincia católica con una intensa y pujante cultura barroca.

§128

El imperio desde la paz religiosa de Augsburgo hasta la paz de Westfalia

a) *El desarrollo subsiguiente a la paz de Augsburgo*

La paz religiosa de 1555 fue la base política para el ulterior desarrollo del sistema eclesiástico. En unos tiempos en que otros países se desangraban en luchas religiosas, la paz de Augsburgo perduró provisionalmente en un marco trazado claramente por el derecho imperial. La importancia política y espiritual de Alemania decayó con respecto a la posición preponderante que había desempeñado durante la primera mitad del siglo. El sistema de Iglesias territoriales había supuesto un golpe muy fuerte para el poder imperial incluso en el plano religioso. De las luchas confesionales a nivel local o territorial nacería más tarde la guerra de los treinta anos.

En el imperio se contraponían un sistema protestante de Iglesias territoriales, que se consolidaba y propagaba, y un catolicismo cada vez más fuerte y que terminó por pasar a la ofensiva. Para mantenerse y, sobre todo, para recuperar el terreno perdido no le bastaba a la Iglesia romano-católica la renovación interior y la formación de una generación conscientemente católica. La recatolización sólo era posible si este nuevo tipo de católicos contaba con el apoyo del poder civil. La contrarreforma como recatolización de territorios enteros sólo se pondría en marcha si los príncipes católicos, siguiendo el ya veterano ejemplo de sus colegas protestantes, ejercían el derecho de reforma e imponían en sus territorios la vigencia exclusiva de la confesión católica.

Las nuevas fuerzas espirituales que se desperezaron en el último tercio del siglo también en el estrato de los jerarcas responsables de la Iglesia se debieron principalmente a los jesuitas y a su actividad en los lugares y campos decisivos: en el sistema de formación y en la corte (confesores de personas de la corte, educadores de los príncipes), y en buena medida a sus esfuerzos en el campo de la pastoral. Los catecismos de Pedro Canisio

pretendieron contrarrestar a los de Lutero. También el pueblo pudo tomar gusto en alguna medida al renovado catolicismo, y los pertenecientes a este plano social inferior comenzaban a tomar conciencia de la contraposición al protestantismo, adquiriendo mayor importancia las peregrinaciones, la veneración de los santos y de las reliquias, la adoración del santísimo sacramento y la creación artística relacionada con lo eclesiástico. La recatolización de un territorio se distinguió generalmente de la implantación de una iglesia territorial protestante en un punto decisivo: en la resistencia presumible, pues tenía lugar normalmente contra la voluntad de una gran parte de la población o de su totalidad. Por eso fue preciso elaborar paulatinamente la técnica administrativa y militar de la contrarreforma. Y este proceso incrementó a su vez la contraposición de las confesiones tanto en el terreno intelectual (escritos de controversia) como en el político y militar.

El camino seguido por los luteranos había conducido después de 1555 a una estrechez particularista, sobre todo a causa del gobierno eclesiástico que detentaban los príncipes en sus respectivos territorios. Mediante este gobierno y los escritos reformadores que aparecían por doquier, mediante los párrocos (único estamento eclesiástico que había sobrevivido (como sucesor del ordenamiento parroquial del medioevo), y mediante la teología (que ahora servía especialmente a la formación de predicadores) se configuró —a pesar de la atomización— una organización luterana de la Iglesia bastante uniforme que, como era natural, cerró filas contra la recatolización. El gran tiempo de la formación de la confesión de fe (la *Confesión de Augsburgo* de 1530 se basó en otros presupuestos) creó en 1577 en el imperio la *Fórmula de concordia,* que fue recogida con las restantes confesiones luteranas en el *Libro de concordia* de 1580. En cuanto a la función unificadora, se puede comparar esta obra con los decretos tridentinos de los católicos. El *Catecismo de Heidelberg* de 1563 tuvo idéntica importancia para el ámbito calvinista.

Después de 1555, el protestantismo consiguió nuevos territorios, no sólo geográficos, sino también mentales, en los que, en contra de la reserva eclesiástica, los obispos que se pasaron al protestantismo permanecieron en sus puestos o se eligieron administradores salidos de las casas principescas protestantes. Las instituciones de carácter territorial siguieron estando sometidas al señor de la región. Así, los católicos llegaron a perder, por diversos procedimientos, los arzobispados de Magdeburgo y de Hamburgo-Brema, y más de una docena de obispados. El calvinismo, no reconocido por el derecho imperial, consiguió el electorado del Palatinado y otros territorios. El norte de Alemania pasó a ser protestante salvo en contados enclaves; de las ciudades imperiales, Aquisgrán y Colonia siguieron siendo católicas.

La implacable aplicación del derecho de reforma para el catolicismo partió de Baviera. El duque Alberto V impuso desde 1564 la confesión católica contra la oposición de la nobleza. Para ello, se unió a las fuerzas favorables a la reforma (la Universidad de Dillingen fue encomendada en 1563 a los jesuitas). La victoria de la confesión católica era clara hacia 1575. La contrarreforma se desperezó no sólo en el arzobispado de Salzburgo, sino, sucesivamente, también en los cabildos de Augsburgo, Fulda, Münster, Maguncia (Eichsfeld), Wurzburgo y Paderborn. Sirvió al catolicismo una política dinástica con relación a los obispados que no se limitó a prohibir la acumulación de prebendas: en Colonia, cuando el príncipe elector Gebhard Truchsess von Waldburg se pasó al protestantismo y se casó (1582), el cabildo catedralicio y el concejo se coaligaron con la política pontificia y la bávara, y eligieron al duque Ernesto de Baviera, que poseía ya los obispados de Freising, Hildesheim y Lieja. De esa forma se impidió que los protestantes llegaran a tener mayoría en el cuerpo de los príncipes electores. Con Colonia se aseguraron también Paderborn y Münster, que Ernesto consiguió como quinto obispado. El mayorazgo bávaro de segundogenitura compuesto por Colonia con otros obispados situados al oeste y norte de Alemania duró casi dos siglos, y constituyó un firme baluarte católico. En Estrasburgo logró imponerse el cardenal Carlos de Lorena, que ya era obispo de Metz. En tiempos posteriores, la acumulación de los obispados de Passau, Estrasburgo, Breslau y Olmütz sirvieron simultáneamente a la política confesional católica y a la política de familia de los Habsburgos como segundogenitura para los archiduques Leopoldo y Leopoldo Guillermo.

Hasta qué punto estaba fuertemente enraizado el protestantismo incluso en regiones gobernadas por católicos se pone de manifiesto en regiones austríacas que, tras la muerte de Fernando I (1564), pasaron a tres soberanos distintos y, salvo el Tirol, fueron mayoritariamente protestantes. El emperador Maximiliano II (1564-1576) sentía inclinación hacia el protestantismo, pero se decidió por el catolicismo por razones políticas. En el territorio de su soberanía y en el de su hermano Carlos II (Austria central) se hicieron importantes concesiones en materia religiosa a los estamentos protestantes. Más lejos fue la *Carta de soberanía* del emperador Rodolfo II (1576-1612), escrita para Bohemia en 1609. Y ésta fue superada por las concesiones que se hicieron a Silesia. Estas concesiones, arrancadas al soberano cuando se encontraba en situación desventajosa, tenían una importancia real que dependía de la robustez del protestantismo, y permitían al gobierno una guerra de desgaste a escala reducida. La implantación de una Iglesia territorial evangélica fracasó ya por falta del príncipe regional protestante. Frente al príncipe, el luteranismo exigía una postura de obediencia paciente, excluía una resistencia pasiva, y contribuyó con ello a su propio ocaso.

La región situada más allá del Enns fue la primera que experimentó una contrarreforma propiamente dicha tras el levantamiento de los campesinos en 1597, provocado mediante intentos de recatolización. En Austria central, la dependencia respecto de Baviera se manifiesta claramente en que el plan para la contrarreforma fue diseñado en una conferencia celebrada en Munich (1579). La inesperada muerte de Carlos II (1590) impidió a éste llevar a término la contrarreforma planeada. Heredaría ese cometido su joven hijo, educado con los jesuitas, Fernando II (emperador de 1619 a 1637), que oprimió al protestantismo con medidas militares (1598-1600). Cuando se convirtió en emperador, pretendió continuar esa misma línea a nivel imperial.

Mediante la aplicación del derecho de reforma en Baviera, en territorios eclesiásticos y en Austria central, el catolicismo gozó de una situación mucho más favorable en 1600 que en 1570. En la dieta imperial se rompió la posición predominante de los protestantes mediante la exclusión de los administradores de cabildos de colegiatas o catedrales (1598). Se había logrado lo que entonces se podía conseguir en el plano de los territorios según la paz religiosa de Augsburgo. La guerra de los treinta años removería de nuevo la cuestión religiosa.

b) *La guerra de los treinta años y la paz de Westfalia*

En la guerra de los treinta años se trata propiamente de todo un manojo de guerras. Fue el resultado de disputas confesionales a nivel local y territorial. Cuando la procesión de San Marcos de un convento dependiente directamente del imperio y emplazado en la ciudad imperial protestante de Donauwörth (1606) fue molestada y Baviera tuvo que ejecutar la proscripción imperial sobre la ciudad, incorporó a ésta y la recatolizó, se formó la *Unión protestante* (1608) bajo la guía del elector del Palatinado. Como respuesta, en 1609 se creó la *Liga católica* bajo dirección bávara. Con todo, en los años inmediatamente siguientes se pudieron evitar las confrontaciones bélicas.

La chispa incendiaria se produjo en Bohemia cuando las iglesias protestantes de Braunau y de Klostergrab, construidas en el solar de un convento, en contra de la *Carta de soberanía* de 1609, fueron cerradas o derribadas. Tuvo lugar entonces la defenestración de Praga de 1618, se estableció un gobierno corporativo y una confederación con los estamentos de Austria superior y Transilvania. Los sublevados no reconocieron al nuevo emperador Fernando II. Por el contrario, eligieron al elector calvinista Federico V del Palatinado como rey de Bohemia («rey de invierno»). Fernando II comprendió que su poder estaba amenazado no sólo en Bohemia, sino también en Hungría e incluso en Austria, pero consiguió hacerse dueño de la situación con la ayuda de Baviera, España, la

Liga, el elector protestante de Sajonia y con el apoyo financiero del papa Pablo V. De esa manera, pudo infligir en 1620 una derrota decisiva a las fuerzas protestantes contrarias a los Habsburgos en la batalla de la Montaña Blanca. El «rey de invierno» huyó a Holanda, su dignidad de elector pasó a Baviera, la Unión se disolvió. La guerra de Bohemia-Palatinado (1618-1623) había fortalecido al bando católico; otro tanto ocurrió en la segunda fase de la guerra de los treinta años, o período danés y de la baja Sajonia (1625-1629; Tilly y Wallenstein fueron los generales del emperador). A la victoria obtenida por el emperador siguieron severas medidas de recatolización en Bohemia y en los restantes países dominados por los Hasburgos; se abolieron los derechos especiales de la nobleza. Pero de ahí a la aceptación interior de la fe católica iba un largo trecho.

Fernando II intentó reconquistar en el imperio, con el edicto de restitución de 1629, las propiedades católicas que habían escapado de las manos del emperador desde el tratado de Passau de 1552 o desde la paz religiosa de Augsburgo de 1555. De hecho, se dieron restituciones de amplias proporciones (por ejemplo, Magdeburgo y Hamburgo-Brema). El poder del protestantismo parecía encontrarse por los suelos. Sin embargo, el edicto de restitución fue un grave error político.

La situación de peligro en que se encontraba el protestantismo y el predominio de Suecia en el Báltico convirtieron al rey sueco Gustavo II Adolfo (1611-1632) —tercer período, o guerra sueca (1630-1635)— en el salvador del protestantismo. El soberano sueco obtuvo en Alemania espléndidas victorias que le dieron la base para proyectar la creación de un imperio protestante, pero en la batalla de Lützen (1632) perdió la vida; a pesar de todo, este revés no significó el final del frente unitario contra el emperador. Tras el asesinato de Wallenstein (1634), la derrota sueca de Nordlinga (1634) llevó a la paz de Praga con el elector de Sajonia (1635), al que se unieron la mayoría de los estamentos protestantes del imperio. Por esa paz, los protestantes conseguían la renuncia al edicto de restitución, y los católicos la dignidad de elector para Baviera. La cuarta fase, o guerra franco-sueca (1635-1648), giró en torno a intereses de Suecia y, especialmente, de Francia; y se convirtió cada vez más en un cúmulo de crueldades bélicas carentes de sentido.

La paz de Westfalia puso fin, en 1648, a las contiendas de aquellos largos treinta años. Se consideró que la situación de las posesiones confesionales debía ser la que existía en 1624 (en el Palatinado, 1618; los países hereditarios austríacos quedaron excluidos). Eso significaba una restricción del derecho de reforma. También los reformados fueron incluidos ahora. Las cuestiones relacionadas con la religión se resolverían en la dieta imperial mediante la comparación entre el *Corpus catholicorum y* el *Corpus evangelicorum.* Si un príncipe pasaba de la religión luterana a la reformada, el cambio no afectaría a la Iglesia nacional. En épocas

posteriores se aplicó este principio fundamental también a las conversiones de príncipes al catolicismo. La discutida protesta del papa Inocencio X no iba contra la paz como tal, sino contra las determinaciones de ésta en materia de política religiosa; dicha protesta resulta por lo demás fácilmente comprensible. El hecho de que los verdaderos ganadores fueran la Francia católica, la Suecia luterana y los Estados Generales calvinistas pone de manifiesto el carácter puramente político, sobre todo, de la última fase de la guerra.

A partir de 1648, el imperio, desangrado por las guerras, dejó de ser una potencia eclesiástico-religiosa. El estado de las posesiones confesionales estaba firmemente delimitado. Aquella lejana y confusa posibilidad de reunificación que se podía percibir en 1555 había desaparecido por completo; la era confesional había llegado a su término.

§129

La recatolización en Suiza, Hungría, Polonia y Escandinavia

Sin el poder de los príncipes (salvo en los territorios eclesiásticos), pero bajo la influencia activa de las fuerzas de la reforma (Carlos Borromeo en Milán), especialmente de los jesuitas (Lucerna, Friburgo) y de los capuchinos (Stans), comenzó la recatolización en Suiza. El caballero Melchior Lussy de Stans, estatista del Estado de Nidwalden, suscribió ya en 1564 los decretos de Trento para los siete lugares católicos, llamó a los capuchinos a su país, y en 1579 consiguió la creación de una nunciatura en Lucerna. Junto a él, tenemos que mencionar también al obispo-príncipe de Basilea Jakob Christoph Blarer de Wartensee (1575-1608) como reformador de su diócesis.

Los esfuerzos contrarreformadores realizados por el emperador Rodolfo II en Hungría no tuvieron mucho éxito. Los luteranos y los calvinistas obtuvieron en 1606 el libre ejercicio de su religión. Tal concesión les fue confirmada de nuevo en 1645. El primado Peter Pázmány (1616-1637) fue el restaurador de la vida católica en la parte occidental de Hungría. Pudo reconducir al catolicismo a más de 50 familias de magnates. En Transilvania, tras las victorias de los turcos de 1683 y en los años siguientes, se produjo una oleada de conversiones de protestantes y de ortodoxos.

La variopinta situación confesional de Polonia se hizo aún más plural desde mediados del siglo XVI (calvinismo, hermanos bohemios, sozinianos). La atomización del protestantismo y la escasa resonancia que encontró entre la gente sencilla facilitaron la recatolización del país, en la que tuvieron gran participación el nuncio pontificio Giovanni Francesco Commendone († 1584), el cardenal Stanislaus Hosius, obispo de Ermland

(† 1579), los jesuitas y el severo rey católico Segismundo III Vasa (1587-1632), que fue simultáneamente rey de Suecia. Éste consiguió, sobre todo, reconducir al catolicismo a los más importantes miembros de la nobleza.

El catolicismo había vuelto a implantarse también en Livonia, dependiente de Polonia, especialmente en Riga, hasta que la conquista por los suecos (1621) cambió la situación.

En determinados momentos se llegó incluso a entrever la posibilidad de que la recatolización llegara también a Suecia, y del nacimiento de una gran potencia católica polaco-sueca. El rey Juan III (1568-1592) trató de remodelar el luteranismo sueco en una variedad propia del catolicismo, y se convirtió secretamente (1578). En Roma no le concedieron su petición del matrimonio de los sacerdotes, la de la comunión bajo las dos especies para los laicos ni la liturgia en lengua vernácula; y en el rey se disipó la esperanza que tenía de conseguir la corona polaca. Su hijo Segismundo III Vasa (1592-1604) era ya desde 1587 rey de Polonia y un decidido católico, pero en Suecia tuvo que prometer antes de su coronación que respetaría la *Confesión de Augsburgo.* Su tío, el duque Karl von Södermanland, reprimió por completo el catolicismo (1595) y consiguió la deposición de Segismundo, al que sucedió con el nombre de Carlos IX (1604-1611). Él fue el padre de Gustavo II Adolfo, cuya hija Cristina (1632-1654) se convirtió, pero antes tuvo que deponer la corona (1654).

Aunque fue sólo un acontecimiento parcial, la contrarreforma confirió una configuración decisiva al siglo que va desde 1550 a 1650, y representa el lado católico del recíproco comportamiento belicoso de las confesiones. A decir verdad, el éxito de la contrarreforma fue más bien modesto, y recuperó para la Iglesia católica sólo una parte relativamente pequeña de los territorios que habían pasado a la reforma protestante. Para comprenderla, es absolutamente indispensable tener presente la simbiosis entre la Iglesia y el Estado, que se hizo aún más intensa como consecuencia de las luchas de religión; pero también es necesario tener presentes las fronteras de la configuración cristiana del mundo en la realidad histórica.

IV

LA ÉPOCA DE LAS IGLESIAS NACIONALES Y DE LA ILUSTRACIÓN

Por Josef Gelmi

§130

El papado

a) *Postura tras la paz de Westfalia*

Tras la paz de Westfalia (1648), al papado no le quedó más remedio que avenirse con la situación creada por las fuerzas políticas. Los papas pudieron mantenerse todavía activos en la defensa contra los turcos, pero en el resto de las cuestiones tuvieron que conformarse con escritos de protesta. Las *elecciones papales* fueron influidas en numerosas ocasiones por los poderes políticos, ya que los soberanos de países católicos como España, Francia y Austria podían ejercer su veto contra candidatos al pontificado que no les resultaban agradables. España hizo valer su veto por primera vez en 1605 contra un *papabilis* no grato. Por aquella época se formaron en el colegio cardenalicio tres partidos principales cuya disputa demoró con frecuencia considerablemente las elecciones de papas. Mientras que los *zelanti* representaban los intereses de la curia, y los cardenales de la corona defendían los intereses de sus soberanos respectivos, el partido independiente del *squadrone volante* pudo determinar a veces la elección de un papa.

Los poderes políticos de esta época ejercieron influencia no pequeña en el nombramiento de los cardenales, y los llamados cardenales de la corona crearon con frecuencia graves dificultades a los papas. Aunque el nepotismo continuaba siendo una enfermedad del papado, sin embargo fue más moderado que durante el renacimiento. Con las controversias doctrinales sobre el jansenismo y el galicanismo se desperdiciaron a veces fuerzas preciosas, y los papas desaprovecharon la oportunidad de empalmar y sintonizar con las corrientes intelectuales modernas y con las ideas de la época. El papado se limitó a responder casi siempre a los ideales de tolerancia y de humanidad con el rechazo estéril. Esto hizo que, sobre todo, los estratos cultos consideraran a la Iglesia una institución reaccionaria y le volvieran la espalda. Por el contrario, el pueblo sencillo se vio libre de tales tendencias, y la Iglesia llegó a tener gran predicamento entre las masas.

En el transcurso del siglo XVIII, las potencias católicas vieron cómo los Estados protestantes de Inglaterra y Prusia les relevaban en el predominio político. El Estado pontificio tuvo dificultades insuperables para mantener el paso del desarrollo general del Estado moderno, y paulatinamente se fue convirtiendo en una rémora para la libertad de acción de los papas. Con la supresión de los jesuitas, el papado reveló toda su impotencia frente a las Iglesias nacionales. También tenemos que anotar como debilidad del papado su imposibilidad de imponer reformas necesarias desde antiguo. Se aferró a un orden jurídico pasado de moda, a las inmunidades y a fórmulas litúrgicas, y rechazó toda exigencia de renovación como ataque a los derechos de la Iglesia. Así, se conservaron muchas posiciones hasta que fueron barridas violentamente por la revolución francesa. Pero los papas de este tiempo fueron personalmente dignos y en parte figuras distinguidas; entre otras cosas, continuaron demostrando gran interés por las artes y por el embellecimiento de Roma.

b) *Los papas del período*

Alejandro VII (1655-1667). Tras la muerte de Inocencio X fue elegido el cardenal Fabio Chigi, que provenía de una famosa familia de Siena y que, en recuerdo de su compatriota Alejandro III (1159-1181), se impuso el nombre de Alejandro VII. Aunque el nuevo papa quiso romper con la práctica del nepotismo, sin embargo lo promovió. Mantuvo tensas relaciones con Francia porque el enemigo mortal de Mazarino, el cardenal Retz, residía en Roma después de haberse escapado de la cárcel. Después de la muerte de Mazarino en 1661, se hicieron aún mayores las dificultades con el joven rey Luis XIV, marcado por el galicanismo. La ampliación de la inmunidad diplomática al barrio de la embajada francesa en Roma llevó a una confrontación entre las gentes de la embajada y los soldados corsos que estaban al servicio del papa. Aunque este último expresó inmediatamente su disposición a ofrecer una satisfacción, Luis XIV aprovechó la oportunidad para humillar a la curia pontificia. El nuncio fue expulsado de París, la ciudad papal de Aviñón fue ocupada, y se preparó una campaña militar contra los Estados pontificios. En la paz de Pisa de 1664, el papa hubo de doblegarse a las imposiciones del rey francés y, entre otras cosas, tuvo que erigir en Roma una pirámide conmemorativa con una confesión de culpa.

El paso de la reina Cristina de Suecia a la Iglesia católica supuso un consuelo para el papa. Ella renunció al trono, hizo su profesión de fe católica el 2 de noviembre de 1655 en Innsbruck, y partió después para Roma. El cardenal curial Decio Azzolini, versado en política y en economía, ejerció una influencia positiva en aquella mujer llena de vida. En

Gian Lorenzo Bernini, Alejandro VII tuvo un arquitecto genial, al que se debe sobre todo el diseño de la plaza de San Pedro.

Clemente X (1670-1676). Tras el breve pontificado de Clemente IX (1667-1669), durante el cual se llegó a una reconciliación con Francia, el cónclave se puso de acuerdo en Emilio Altieri, de 80 años de edad, que tomó el nombre de Clemente X. Aunque el papa era bondadoso y devoto, no fue una especial fuente de nuevos impulsos. Encomendó los negocios del gobierno a su sobrino adoptivo Paluzzi Altieri, que se enriqueció no poco en tal cometido. España y Francia ejercieron gran influencia en los nombramientos de cardenales. El pontificado de Clemente X estuvo marcado particularmente por el peligro de los turcos. El papa trató de formar una alianza defensiva con el emperador y con los príncipes católicos de Alemania. Respondiendo sin duda a una sugerencia de la reina Cristina, el papa se dirigió incluso al rey sueco Carlos IX, pero éste rechazó la idea de mantener relaciones directas con el papa. En 1672, Clemente X beatificó al papa Pío V. Desde la canonización de Celestino V, en 1313, Pío V era el primer papa que entraba en el catálogo oficial de los santos.

Inocencio XI (1676-1689). Una vez que Francia dio su aprobación a la elección de Benedetto Odescalchi, éste fue elegido de forma unánime por los cardenales. Inocencio, que provenía de una rica familia de comerciantes de Como, era un asceta rígido, y ya durante su vida se le veneró de forma casi universal como santo. Pero desgraciadamente no era un buen conocedor de la persona humana, y su formación teológica era más bien escasa. En 1679 rechazó el laxismo, y un poco más tarde el quietismo tal como lo defendía el español Miguel Molinos. Cuando Viena fue liberada de los turcos el 12 de septiembre de 1683 se concedió un gran mérito al papa. Él había hecho posible el éxito mediante sus esfuerzos diplomáticos y financieros. Como recuerdo de este acontecimiento, Inocencio introdujo la fiesta del Nombre de María. La iglesia del *Santissimo Nome di Maria,* levantada algo más tarde en el *Forum Traianum* de Roma, recuerda este acontecimiento histórico.

El pontificado de Inocencio XI estuvo ensombrecido por el conflicto con Francia. Punto de partida de todas las dificultades fueron el derecho de las regalías, la proclamación de los artículos galicanos (1682) y la abolición de la inmunidad diplomática del barrio de la embajada francesa en Roma (1687).

Alejandro VIII (1689-1691). Tras la muerte de Inocencio XI, los cardenales eligieron como papa a Pietro Ottoboni, que frisaba casi en los ochenta años y tomó el nombre de Alejandro VIII. Era extravertido y por eso gozaba del aprecio de los romanos, pero en sus días de pontificado revivió de nuevo el nepotismo, en su peor forma. Aunque Luis XIV devolvió Aviñón y renunció a la inmunidad diplomática del barrio de la embajada francesa en Roma, el papa no logró llegar a un entendimiento con

Francia. Poco antes de su muerte, el papa publicó la constitución *Multiplices inter,* en la que declaraba inválidos la declaración de 1682 y el edicto sobre las regalías. En cuanto a las guerras con los turcos, el papa mandó menos ayudas que su antecesor al emperador Leopoldo I (1658-1705) porque Venecia, la patria chica del papa, veía con desconfianza los éxitos de Austria. Al no nombrar cardenal el papa a ningún candidato del emperador tampoco en el tercer consistorio, Leopoldo I retiró de Roma a su embajador.

Inocencio XII (1691-1700). El último cónclave del siglo XVII fue también el más prolongado y duró cinco meses. Hasta que, finalmente, se pusieron de acuerdo en Antonio Pignatelli, cardenal de 76 años de edad y arzobispo de Nápoles. Siguió el ejemplo de Inocencio XI y adoptó el nombre de Inocencio XII. Asqueado por el nepotismo de su predecesor, publicó en 1692 la bula *Romanum decet Pontificem,* que ponía fin, al menos teóricamente, al escandaloso nepotismo que había reinado en la curia.

El papa consiguió llegar a un acuerdo con Luis XIV, y todas las sedes episcopales de Francia estaban de nuevo cubiertas a finales de 1693. El rey abolió las obligaciones relativas a los artículos galicanos, pero hizo que el derecho de las regalías persistiera en la práctica. Las relaciones entre el emperador y el papa se deterioraron. Mediante los buenos oficios del papa se llegó a la paz de Ryswick (1697) entre Luis XIV y la gran alianza; según la llamada «cláusula de Ryswick», la religión católica se debía mantener en todos aquellos países que hubieran pasado a la soberanía protestante en virtud de la paz recién firmada.

Clemente XI (1700-1721). En el cónclave de 1700, ni el partido francés ni el imperial pudieron impedir que los *zelanti* eligieran al cardenal Gian Francesco Albani, que había sido ordenado sacerdote poco antes de la elección para papa. La primera fase del pontificado de Clemente XI estuvo condicionada fuertemente por la guerra de sucesión al trono de España (1701-1714). Temeroso de que los Habsburgos cercaran los Estados pontificios, el papa adoptó una posición favorable a los franceses, y reconoció a Felipe V (1700-1746). Esto produjo unas tensas relaciones con el emperador, que terminó por desembocar en una confrontación armada, en la que el papa sufrió una derrota aplastante. Clemente XI se vio obligado en 1709 a reconocer al archiduque Carlos de Austria como Carlos III de España, lo que hizo que Felipe V tomara medidas de represalia contra Roma. En la paz de Utrecht (1713) y de Rastatt (1714) se hizo patente en todo su dramatismo la impotencia del papa. Así, por ejemplo, se asignó Sicilia a Saboya sin ni siquiera consultar al papa, que tenía un derecho de supremo feudatario sobre aquel reino.

También resultó sumamente penoso para Clemente XI el asunto del cardenal Alberoni, que, como primer ministro de España, utilizó

considerables ayudas pontificias no contra los turcos, sino para ocupar Sicilia y Cerdeña. Y cuando, a continuación, la cuádruple alianza puso orden en la situación de Italia, tampoco se consultó para nada al papa. Clemente XI tampoco conoció el éxito en los asuntos internos de la Iglesia. Con la bula *Unigenitus,* de 1713, condenó 101 sentencias de la obra de Quesnel, pero esto no significó el final de la controversia jansenista. Aunque Clemente XI fue un papa digno y piadoso, su pontificado fue uno de los más oscuros y negativos del siglo.

Benedicto XIII (1724-1730). Tras la muerte de Inocencio XIII (1721-1724) se eligió, tras nueve semanas de cónclave, a un candidato que no figuraba entre los favoritos: Francesco Orsini, hijo de un príncipe y dominico. De su familia habían salido dos papas en siglos anteriores: Celestino III (1191-1198) y Nicolás III (1277-1280). Pero él eligió su nombre como recuerdo al papa dominico Benedicto XI (1303-1304); en realidad, quiso llamarse Benedicto XIV, hasta que le hicieron observar que el papa cismático Benedicto XIII (1394-1423) debía ser considerado como antipapa. Aunque demostró gran interés por la ascética y la espiritualidad, no estuvo a la altura de los numerosos cometidos de su cargo. Este papa llevó a cabo toda una serie de canonizaciones. Canonizó a san Luis Gonzaga, a san Juan Nepomuceno. En 1728 extendió a toda la Iglesia la fiesta de Gregorio VII (1073-1085), pero el oficio festivo con la mención de la deposición de Enrique IV fue considerado todavía entonces tan escandaloso que hubo de ser prohibido no sólo en Francia, sino también en Austria. La candidez e ingenuidad del papa tapó la desvergonzada actuación financiera de su protegido, el cardenal Nicolò Coscia, que vendía oficios y dignidades y arruinó por completo las finanzas del Estado pontificio. Aunque Benedicto XIII era un religioso sobresaliente, carecía de las condiciones imprescindibles para tan elevado cargo. Los pontificados de Celestino V (1294) y de Benedicto XIII ponen de manifiesto que la piedad sola no es suficiente para un papa.

Clemente XII (1730-1740). En el cónclave de 1730 actuó por primera vez un partido saboyano. Tras un tira y afloja que duró cuatro meses, fue elegido Lorenzo Corsini, de 78 años de edad, descendiente de una rancia familia de la nobleza florentina. Clemente XII no sólo era anciano, sino también ciego desde 1732; desde 1736 padeció trastornos mentales, y desde 1738 permaneció ininterrumpidamente en el lecho, presa de la enfermedad. Su sobrino Neri Corsini, al que fueron encomendados muchos asuntos, demostró poco interés por la política eclesiástica. Con todo, Clemente XII mandó condenar a Coscia y encerrarlo en el castillo de Santángelo. En 1738 se publicó también la condena de los masones. A pesar de la calamitosa situación financiera de los Estados pontificios, el papa actuó como un gran mecenas. A él se debe la construcción de la *Fontana de Trevi y* de la fachada de Letrán.

Benedicto XIV (1740-1758). El siguiente cónclave, que duró más de seis meses, fue el más prolongado de la historia moderna del papado. Finalmente, los cardenales se pusieron de acuerdo en el simpático arzobispo de Bolonia, Prospero Lambertini. De todos los papas del siglo XVIII, Benedicto XIV fue, sin duda, la figura más impresionante y mejor dotada. Como canonista, consiguió gran prestigio por sus trabajos para las beatificaciones y canonizaciones. Su fama desbordó las fronteras de su diócesis. Sin embargo, no siempre demostró buena mano en la elección de sus colaboradores. Su primer secretario de Estado Valenti Gonzaga, que se hizo construir una lujosa *villa* en la *porta Pia,* estuvo constantemente enfermo desde 1751. En consecuencia, el papa mismo tuvo que solucionar la mayor parte de los negocios.

El papa no ahorró esfuerzos para mejorar las relaciones con los Estados. En 1741 firmó *concordatos* con Cerdeña y Nápoles; en 1753, con España, pero fueron criticados porque representaban una capitulación casi total frente a las exigencias de los respectivos Estados. Durante la guerra de sucesión de Austria (1740-1748), Benedicto se esforzó por mantener una estricta neutralidad, pero ésta no fue respetada. Por eso, el papa declaró que podía escribir un tratado sobre el martirio de la neutralidad. Mantuvo una postura crítica respecto de los jesuitas. Se cuenta que en cierta ocasión dijo al general de los jesuitas: «Es artículo de fe que yo tendré un sucesor, pero de usted no se puede afirmar lo mismo.» Sin duda, hubo sombras en el pontificado de Benedicto XIV, pero su política de moderación le permitió conservar la paz. Al mismo tiempo, su voluntad decidida de practicar reformas en el seno de la Iglesia fue eficaz; mediante la promoción de la ciencia, convirtió a Roma en un centro de estudios de primera fila.

Clemente XIII (1758-1769). Del cónclave de 1758 salió elegido papa el veneciano Cario Rezzonico, que era obispo de Padua y había llevado a cabo en su diócesis una gran labor pastoral. Mientras que Benedicto XIV había estado muy por encima de sus colaboradores, Clemente XIII, de dotes no muy sobresalientes, dependió mucho de su secretario de Estado Luigi Torrigiani, que, como el papa mismo, era amigo de los jesuitas. La cuestión de los jesuitas ensombreció todo este pontificado. El hostigamiento contra la compañía de Jesús, no exenta de culpa, comenzó ya en tiempos de Benedicto XIV y fue orquestado por las cortes borbónicas. Sin embargo, el papa protegió a la orden, y se cuenta que, cuando quisieron crear en Francia un vicariato general francés para ella, dijo: «Aut sint ut sunt, aut non sint.» Quiso discutir toda la cuestión de los jesuitas en una congregación cardenalicia el 3 de febrero de 1769, pero le sobrevino la muerte el día anterior a esa fecha.

Clemente XIV (1769-1774). El cónclave de 1769, que duró más de tres meses y fue interrumpido por la visita del emperador José II, representó el triunfo del complot internacional contra los jesuitas. Todas las

potencias católicas se habían puesto de acuerdo para que no fuera elegido papa un amigo de los jesuitas. Finalmente, acordaron elegir al franciscano conventual de Rímini Lorenzo Ganganelli una vez que éste declaró el derecho del papa a poder disolver la orden jesuítica por razones importantes. En ese mismo año de 1769, el cardenal francés Bernis exigió al nuevo papa la disolución de los jesuitas. El papa prometió tal medida, pero pidió un poco de paciencia. De pronto, una sorprendente inseguridad se apoderó del pontífice. Finalmente, el embajador español Moñino consiguió presionar con fuerza y llegó a diseñar el breve de la disolución de la orden de los jesuitas. El 16 de agosto de 1773, el papa anunciaba, con el breve *Dominus ac redemptor,* la abolición de la compañía de Jesús. La medida fue alabada generalmente como una victoria de la razón. El general de los jesuitas, Lorenzo Ricci, un hombre sin mancha, fue encerrado en el castillo de Santángelo, donde fue languideciendo hasta que le sobrevino la muerte en 1775. El papa había fallecido un año antes, ni envenenado ni loco, como cuentan algunas fábulas. Como nota curiosa, desde entonces ningún otro papa ha elegido el nombre de Clemente.

Pío VI (1775-1799). Tras un cónclave de cuatro meses, los cardenales eligieron a Angelo Braschi, oriundo de Cesena. Era muy piadoso, tenía una formación amplia, pero era un tanto vanidoso y tendió a un nepotismo escandaloso. La ilustración, las Iglesias nacionales y, especialmente, la revolución francesa depararon muchos sufrimientos al papa. Para detener al emperador José II (1780-1790) en su celo reformador, Pío VI hizo un intento desesperado y viajó en 1782 a Viena, pero esta marcha inversa a Canossa no consiguió resultado alguno. Además, los dramáticos acontecimientos de Francia ensombrecieron esta aventura. El asesinato del general francés Duphot en Roma provocó el 1 de febrero de 1798 la ocupación de los Estados pontificios. Cuando el papa enfermo suplicó que le permitieran morir en Roma, el oficial francés encargado del traslado del papa le respondió: «Vos podéis morir en cualquier sitio.» A Pío VI se le asignó un edificio destartalado de la ciudadela de Valence, donde falleció a finales de agosto de 1799. Tanto los círculos ilustrados como los conservadores creyeron que había llegado entonces el final del papado.

§131

La Iglesia en cada uno de los países europeos

Francia. A partir de 1648, Francia fue sustituyendo de modo creciente a España en la función de gran potencia europea, y afirmó su posición cimera en lo político, en lo social y en lo intelectual. En la primera mitad del siglo XVII, el *parti dévot* consiguió renovar la Iglesia en este

país, pero amplios campos de la práctica eclesial llevaron a una controversia protagonizada principalmente por los jesuitas y los jansenistas. Inglaterra. El pequeño grupo de católicos ingleses no tuvo que soportar sufrimientos especiales en tiempos de Oliver Cromwell (1649-1658). Bajo Carlos II (1660-1685), que se convirtió al catolicismo en el lecho de muerte, los católicos siguieron excluidos de los servicios del Estado, en virtud de la *Test act* de 1673. Volvieron a ser objeto de una persecución sangrienta cuando Titus Oates tramó una conjura en 1678. La llegada del católico Jacobo II al trono (1685-1688) ofreció incluso la posibilidad de restablecer una jurisdicción episcopal. Pero el intento de Jacobo de restaurar el catolicismo en Inglaterra condujo a la revolución de 1688, que elevó al trono a Guillermo de Orange. A pesar de las nuevas leyes penales, los católicos no se vieron sometidos a coacción alguna. En 1791, los católicos de Inglaterra consiguieron una emancipación parcial.

Irlanda padeció una suerte amarga en tiempos de Oliver Cromwell, que conquistó el país en 1649. Los católicos irlandeses perdieron gran parte de sus posesiones, algunos sacerdotes fueron ejecutados sin juicio previo, y las misas sólo se podían celebrar al aire libre, en las llamadas «rocas de misa». La situación fue algo menos sombría durante los reinados de Carlos II y de Jacobo II. Una nueva persecución comenzó en 1691, tras la derrota del ejército franco-irlandés. En Inglaterra y en Irlanda se implantó un nuevo *Código penal* que desposeyó de todo derecho político a la población católica. Al tiempo que se prohibían las órdenes religiosas, se permitió un reducido número de sacerdotes. A partir de 1783, y bajo la presión de ideas de libertad provenientes de Norteamérica y de la revolución francesa, se promulgaron leyes que supusieron un importante respiro para los católicos. Pero la plena emancipación no se produjo hasta 1829.

Alemania. Tras la guerra de los treinta años, que había sacudido fuertemente los principados eclesiásticos y los obispados de Alemania, las guerras en Occidente no permitieron que el imperio recuperara la calma. El retraso en la renovación de la Iglesia en Alemania respecto a Francia se debió a la peculiar estructura de la Iglesia del imperio. Sus obispos eran también príncipes imperiales, lo que representaba más desventajas que ventajas para la renovación. En este tiempo casi toda la jerarquía de la Iglesia alemana pertenecía a unas pocas familias católicas de la nobleza. Así, por ejemplo, el electorado de Colonia fue desde 1583 hasta 1761 una especie de segundogenitura para la casa Wittelsbach. A finales del siglo XVII, diversos cabildos catedralicios alemanes llegaron a exigir de sus capitulares incluso 16 antepasados inmediatos imperiales. Con todo, no se puede desconocer ni silenciar el nuevo florecimiento de la vida eclesiástica, como se puso de manifiesto especialmente en la arquitectura barroca de los principados católicos del oeste y del sur de Alemania desde mediados del siglo XVII.

Austria. La victoria de la restauración católica y la exitosa defensa contra los turcos y los franceses trajo en Austria no sólo una época de pujante florecimiento cultural (período del barroco), sino también un tiempo de revitalización religiosa y eclesial. El hecho de que el emperador Leopoldo I pudiera mantener con éxito una guerra en dos frentes fue considerado por sus contemporáneos como un milagro de la casa de Austria. En todo caso, no se puede olvidar que los grandes sacrificios financieros realizados en la época de los héroes de Austria provinieron en buena medida de donativos eclesiásticos, y que fueron hijos del entusiasmo por la fe despertado por un tal Abraham de Sancta Clara († 1709) y por el legado pontificio Marco de Aviano († 1699). En este clima, también el ejército polaco-imperial pudo derrotar a los turcos en Kahlenberg el 12 de septiembre de 1683.

Italia. Los Estados de Italia se vieron arrastrados durante los siglos XVII y XVIII al movido juego de los intereses dinásticos; y también aquí, lo característico entre Iglesia y Estado fue el maridaje entre ambos. En general, la Iglesia de Italia ofreció en este tiempo una imagen de decadencia, aunque la Italia erudita pudo presentar personajes tan famosos como Lodovico Muratori († 1750), Domenico Mansi († 1769) y Giuseppe Garampi († 1792). En tiempos de Carlos de Borbón (1738-1758) se firmó un concordato en 1741 con el reino de las dos Sicilias. En él se hacían importantes concesiones al rey. La situación moral y religiosa de este país era espantosa. Alfonso de Ligorio († 1787) escribía sobre el clero: «Sin duda son muchos los sacerdotes en el país —¡ojalá su número fuera menor!—, pero extraordinariamente reducido es el número de los buenos trabajadores en la viña del Señor.» Durante los años en que ejerció de ministro B. Tanucci, que defendió con extraordinaria dureza los intereses estatales frente a las pretensiones pontificias, se produjeron graves confrontaciones con Roma. Su lema decía: «¡Palo en alto! ¡Boca cerrada! Así se doblega al tigre romano.» Los Estados pontificios, concebidos en otro tiempo como medio para asegurar la independencia espiritual del papa, se convirtieron en freno creciente para su libertad de decisión. Como consecuencia del declive de la agricultura y del artesanado, de las atenciones familiares y de los gastos militares se incrementó muchísimo el endeudamiento de los Estados pontificios.

En el gran ducado de Toscana, Leopoldo I (1765-1790), hermano del emperador, se preocupó también por las reformas religiosas. En ese campo contó con el destacado apoyo del obispo de Pistoya, Scipione Ricci, influido por el jansenismo. En 1786, el sínodo de Pistoya aceptó los cuatro artículos galicanos y rechazó la devoción del corazón de Jesús, los derechos de estola y las misiones populares. Pío VI condenó este sínodo en 1794 con la bula *Auctorem fidei.*

La república de Venecia fue acosada durante el siglo XVII por los turcos, que en 1669 conquistaron Candía (= Heraklion). El papa Alejandro VIII, natural de Venecia, apoyó a sus compatriotas contra los turcos en la medida de sus posibilidades. Por instigación de María Teresa, Benedicto XIV suprimió el patriarcado de Aquileya, y creó la archidiócesis de Górz para los territorios austríacos y la archidiócesis de Údine para las tierras venecianas. Puesto que tal solución no agradó a la república, ésta dio rienda suelta a su malhumor contra la Iglesia.

En Lombardía, elegida por Kaunitz como campo de experimentación de sus reformas, la legislación josefinista no chocó con una oposición cerrada, pues había muchos jansenistas en el clero. Éstos convirtieron la Universidad de Pavía en el seminario general instalado allí en su bastión.

Durante la minoría de edad del duque Fernando de Parma, el ministro Du Tillot impuso en 1768 importantes reformas de la Iglesia, que anuló Clemente XIII, como supremo señor feudal, por lo que las cortes borbónicas reaccionaron duramente contra el papa. Francia ocupó Aviñón. Nápoles, Benevento y España exigieron el destierro del cardenal secretario de Estado y del general de los jesuitas. También los duques de Saboya siguieron las huellas absolutistas de sus vecinos. Así, Víctor Amadeo de Saboya (1675-1730) creó en 1710 un economato para administrar las prebendas vacantes, y manejó con extremada severidad el *placet.* Cuando la paz de Utrecht le entregó la soberanía sobre Sicilia, el papa le retiró los llamados privilegios de la *monarchia sicula.* Al no hacer el menor caso el nuevo rey, el papa decretó el entredicho sobre la isla. Víctor Amadeo II respondió a esta medida expulsando del país a 3000 sacerdotes diocesanos y religiosos. El rey tuvo que cambiar Sicilia por Cerdeña en 1720; en 1727 se llegó a un arreglo provisional. Finalmente, Carlos Manuel III (1730-1773) y Benedicto XIV firmaron en 1741 un concordato que cedía al rey la ocupación de las prebendas en su reino y el vicariato sobre los feudos pontificios situados allí. El rey pagaría unos intereses como contraprestación.

España. Durante el reinado de los últimos Austrias Felipe IV (1621-1665), que tuvo más flirteos que Enrique VIII de Inglaterra, y Carlos II (1665-1700), España perdió la hegemonía en Europa, aunque su esplendor cultural coincidió con su desmoronamiento político y económico. Cuando los Borbones consiguieron el gobierno en la persona de Felipe V (1700-1746), introdujeron en España el absolutismo de Estado, practicado ya en Francia. En tiempos de Fernando VI (1746-1759) y de Benedicto XIV se firmó un concordato tras prolongadas negociaciones (1753). Dicho concordato representó un triunfo completo de la corona española, pues otorgaba al rey el derecho de provisión de todos los beneficios. Sólo quedó reservada al papa la colación de 52 puestos. No obstante, con el concordato se expresaba que el papa concedía esos derechos. En 1767, el absolutismo

estatal de España, bajo el ministro ilustrado Aranda († 1798), llevó a la expulsión de unos 6000 jesuitas, que fueron desembarcados en las costas de los Estados pontificios.

Portugal, al igual que España, había alcanzado ya cenit histórico y pasó a depender económicamente cada vez más de Inglaterra. El nombramiento del duque Juan de Braganza como rey (1640) provocó una guerra con España. A causa de ésta, los obispados portugueses permanecieron vacantes. Finalmente, al firmarse la paz de 1668, el papa pudo reconocer al rey y confirmar a los obispos presentados. Comenzó un período de esplendor con Juan V (1706-1750). Consiguió éste de Roma que Lisboa fuera elevada a la categoría de patriarcado; también logró la ampliación de los derechos de patronato y el título de *rex fidelissimus.* Durante el reinado de José Manuel I (1750-1773), gobernó exclusivamente su ministro el marqués de Pombal, declarado partidario del absolutismo de Estado y adversario fanático de los jesuitas. En 1759 los expulsó de Portugal y de las colonias. Un año más tarde también el nuncio debió abandonar el país, y las relaciones diplomáticas con Roma permanecieron interrumpidas durante diez años. El mismo marqués de Pombal hizo que la Inquisición condenara como hereje y estrangulara (1761) al jesuita Gabriel Malagrida, oriundo de Menaggio y con fama de santo. Incluso algunos enemigos de los jesuitas llegaron a condenar esta ejecución como asesinato jurídico. Tras la caída del marqués de Pombal se firmó un concordato con Roma (1778).

Polonia. Cuando los suecos, los rusos y los turcos acosaron a Polonia, la Iglesia hizo cuanto pudo para liberar al país de los enemigos. La heroica defensa del monasterio de los paulinos en Jasna Góra, cerca de Czestochowa (1665), convirtió este lugar de peregrinación en un santuario nacional de carácter político. El rey Juan II Casimiro (1648-1668), que había sido jesuita y cardenal y fue secularizado por el papa, declaró en 1656 a María reina de Polonia. En tiempos de Juan III Sobieski (1674-1696), el país volvió a conseguir triunfos sobre los turcos, y contribuyó también a la liberación de Viena (1683). En cuanto a la vida interna de la nación, la ilimitada libertad de los magnates y de la nobleza paralizaba la vida del Estado. Tampoco durante el reinado de los sajones Augusto II (1697-1733) y Augusto III (1733-1763) se pudieron llevar a cabo reformas necesarias desde antiguo. Lo impidieron intervenciones de Rusia y de Prusia. La victoria de la contrarreforma trajo como consecuencia la persecución de quienes sostenían otra fe. Así, por ejemplo, en 1717 se prohibió la construcción de iglesias protestantes, y en 1724 se produjo el baño de sangre de Thorn. Finalmente, el afán de expansión de las potencias vecinas y las disensiones de la nobleza llevaron a los repartos del Estado de 1772, 1793 y 1795. La oposición católica dirigida por el obispo Estanislao Krasinski, que había en 1768 constituido la confederación de Bar, fue

incapaz de oponer resistencia al superior poder ruso. Para la mayoría de los polacos, la pertenencia a la Iglesia católica representó el vínculo por excelencia de unión durante esta época sombría.

Rusia. El Estado y la Iglesia estuvieron íntimamente unidos desde tiempos inmemoriales. El grecófilo patriarca Nicón (1652-1666) impuso en los sínodos de 1654 y 1655 una reforma de la liturgia, y acentuó la prioridad del patriarcado frente al zarismo. Pero pronto fue frenada esta tendencia contraria al Estado absolutista, y Nicón fue depuesto en el sínodo de Moscú de 1666. En 1721 el zar Pedro el Grande (1689-1725) sustituyó el patriarcado de Moscú por el santo sínodo, con sede en San Petersburgo, y controló toda la Iglesia con la ayuda de esta autoridad colegial.
Durante el reinado de la zarina ilustrada Catalina II (1762-1796), la Iglesia rusa sufrió un profundo proceso de secularización, quedando reducida al ámbito litúrgico.

§132

Movimientos teológicos y espirituales

a) *El jansenismo*

Los conflictos acerca de cómo se han de compaginar la gracia divina y la actuación humana son tan antiguos como la teología misma. Cuando Cornelius Jansenius (Jansenio, o Jansen), obispo de Ypres, falleció en 1638, estaba lista para la imprenta la obra de su vida, el *Augustinus.* Los jesuitas, enterados de que la obra en cuestión defendía una posición enemistosa contra ellos, no pudieron impedir —a pesar de los esfuerzos realizados— la aparición de la obra en 1640, precisamente cuando celebraban el primer centenario de su fundación.

En un imponente volumen de tamaño folio, de 1300 páginas, Jansenio subrayaba la fuerza irresistible de la gracia divina y la debilidad de la voluntad humana. Y acusaba a los jesuitas de semipelagianismo en la doctrina de la gracia, y de laxismo en la práctica pastoral.

Tras la muerte de Jansenio, su amigo Jean Duvergier († 1643), conocido generalmente como Saint-Cyran, preocupado especialmente por la pastoral, se convirtió en el portavoz del jansenismo. Desde 1635 actuaba como director espiritual en el monasterio de monjas cistercienses de Port-Royal, que ejercía una gran atracción para la sociedad elegante y distinguida. El cardenal Richelieu († 1642) lo hizo apresar a causa de repetidas acusaciones, y el *abbé* no recobró la libertad, ya maltrecho, hasta la muerte del cardenal. La herencia de Saint-Cyran pasó entonces a Antoine Arnauld († 1694), el hermano menor de la abadesa de Port-Royal. Cuando el cardenal Mazarino († 1661) trataba de conseguir en Roma la condena del

jansenismo, Inocencio X rechazó con la bula *Cum occasione* cinco afirmaciones extraídas del *Augustinus.* Pero Arnauld se opuso a la sentencia pontificia al sostener la distinción entre la *quaestio iuris y* la *quaestio facti.* En opinión de Arnauld, las cinco proposiciones eran condenables, pero no se contenían en el *Augustinus.*

Estos sutiles argumentos apenas encontraron eco en la opinión pública; en cambio, las *Lettres provinciales* (1656) de Blaise Pascal († 1662) cayeron como una bomba. El famoso filósofo de la religión y matemático arremetió con su fina pluma contra la teología moral y la práctica penitencial de los jesuitas, y las sometió a una crítica demoledora. No obstante, la asamblea del clero presentó en agosto de ese mismo año un formulario que condenaba las cinco afirmaciones en cuestión y que debía ser firmado por todos los obispos. Cuando Luis XIV quiso conseguir del parlamento (1664) una declaración que impusiera al clero la firma del formulario bajo pérdida de los beneficios, algunos obispos se negaron a hacer tal declaración. Con la llamada paz clementina de 1669, Clemente IX trató de poner remedio al incurable conflicto. Ambos partidos se dieron por satisfechos con un compromiso que no obligaba a nadie a renunciar al propio punto de vista.

A la muerte de Arnauld, el oratoriano Pasquier Quesnel († 1719) tomó la dirección del bando jansenista. La paz clementina se hizo pedazos debido al *cas de conscience.* Se trataba de si se podía dar la absolución a un penitente que guarda un silencio obsequioso en la *quaestio facti.* En 1705, Clemente XI condenó el *silentium obsequiosum,* y Luis XIV mandó derribar en 1710 Port-Royal des Champs, adonde se habían trasladado las monjas renitentes. A instancias del rey, el papa condenó en 1713, con la bula *Unigenitus,* 101 sentencias, tomadas casi todas de la obra de Quesnel *Réflexions morales.* Cuando, en 1717, cuatro obispos franceses apelaron a un concilio general contra la bula *Unigenitus,* la Iglesia francesa se dividió en apelantes y aceptantes. Con el fallecimiento, en 1729, del último dirigente de los jansenistas, el cardenal Noailles de París, y con la elevación de la bula *Unigenitus* a ley del Estado (1730), los jansenistas quedaron reducidos a una insignificante secta en Francia. En Holanda, por el contrario, existió a partir de 1724 la Iglesia de Utrecht.

b) *El galicanismo*

Teólogos y canonistas del siglo XVII estuvieron empeñados en Francia en conceder al Estado una gran influencia en los asuntos de la Iglesia, y en reducir lo más posible el poder del papa. El joven rey Luis XIV entró en conflicto con el papa Alejandro VII en 1662 a causa de la inmunidad diplomática del barrio de la embajada francesa en Roma. En 1673 se produjo la llamada disputa de las regalías. En virtud de un antiguo

derecho, el rey francés tenía la facultad de ocupar los beneficios pertenecientes al obispo (= regalías espirituales) y de percibir los ingresos de los obispados vacantes (= regalías temporales). Se refería esta facultad a las diócesis del norte de Francia durante la *sede vacante*. Estos derechos fueron extendidos de forma consecuente a los obispados del sur de Francia en 1763. Los obispos de Alet y de Pamiers se opusieron a esta nueva práctica. Éstos no tuvieron el menor reparo en hacer intervenir al papa, que sintonizó en seguida con los antirregalistas y amenazó a Luis XIV con sanciones.

El rey contraatacó convocando una asamblea extraordinaria del clero, que el 19 de marzo de 1682 aprobó los cuatro artículos galicanos redactados por el cardenal Bossuet. Según esos artículos, el poder civil es independiente en los asuntos temporales, el concilio está por encima del papa, la autoridad de los papas está delimitada por los cánones eclesiásticos, y las decisiones en cuestiones de fe requieren la aprobación de toda la Iglesia. A partir de aquel momento, el papa negó la confirmación pontificia a todos los obispos recién nombrados, si habían suscrito los cuatro artículos.

Luis XIV esperaba poder dominar a Inocencio XI (1676-1689) mediante la abolición del edicto de Nantes. Ya el cardenal Richelieu había mandado arrasar en 1628 el reducto de los calvinistas, La Rochela. Luis XIV, preocupado sobre todo por la unidad religiosa del país, se decidió a perseguir a los calvinistas: fueron expulsados de los oficios públicos, se vieron obligados a alojar soldados en sus casas, y la resistencia fue ahogada en sangre. En 1685, el rey revocó el edicto de Nantes y prohibió a los calvinistas el ejercicio de su religión. Aunque estas medidas fueron bien acogidas entre los católicos, no consiguieron doblegar al papa. Muchos calvinistas abandonaron entonces Francia y la economía francesa se resintió fuertemente. En el terreno religioso, las conversaciones obligadas prepararon en parte el relativismo del siglo XVIII.

Las relaciones entre el papa y Luis XIV se tensaron más aún a causa de la inmunidad diplomática del barrio de la embajada francesa en Roma. Inocencio XI abolió en 1687 la inmunidad diplomática de los barrios romanos de las embajadas extranjeras. Los embajadores de los otros Estados se sometieron, pero el enviado francés provocó al papa, de forma que éste lanzó el entredicho contra la iglesia nacional francesa en la ciudad eterna, e informó secretamente a Luis XIV de que él y sus ministros estaban excomulgados. A continuación, el rey reaccionó con extremada dureza. Apeló a un concilio general, mandó ocupar las posesiones pontificias de Aviñón y Venaissin, y encarceló al nuncio Ranuzzini. Pero finalmente, las dificultades políticas obligaron a Luis XIV a aproximarse a Inocencio XII, amante de la paz. Se apaciguó la disputa de las regalías, y el rey prometió al papa no aplicar más los artículos galicanos. De esa manera,

el papado y Francia llegaron a un *modus vivendi* que, hasta 1789, no sufrió otro sobresalto que la expulsión de los jesuitas en 1764.

c) *El quietismo*

El superior de los barnabitas de Thonon, en las proximidades del lago de Ginebra, Lacombe, se familiarizó en Roma con las ideas del quietismo del sacerdote español Miguel de Molinos († 1696), que acentuaba la actuación de la gracia de Dios y descartaba la actuación propia del hombre. Lacombe transmitió esas ideas a Mme. Jeanne-Marie de Guyon, hermana del general de su orden. En esa mujer la mística y la histeria formaban una amalgama. Una obra suya, que tuvo bastante resonancia en Francia, intranquilizó al arzobispo de París, que mandó encarcelar a Lacombe en La Bastilla e hizo que apresaran a Mme. Guyon. Ésta vivió pronto un retorno triunfal, y a partir de 1688 trabó amistad con el genial Fénelon († 1715), al que, como a «Montano de una nueva Priscila», hizo frente Jacques-Bénigne Bossuet († 1704). Entre los dos eminentes jerarcas se produjo una penosa confrontación en la que, especialmente por parte de Bossuet, se echó mano incluso de la calumnia. Finalmente, Inocencio XII condenó en 1699, por indicación del rey, 23 afirmaciones de Fénelon como «escandalosas y temerarias».

d) *El febronianismo*

Indudablemente, ninguna Iglesia eran tan dependiente de Roma como la alemana. Se comprendía, pues, que la obra jansenista-galicana del profesor de Lovaina Bernhard van Espen († 1728), con sus ideas episcopalistas y con su defensa de la Iglesia estatal, alcanzara gran resonancia en la Iglesia alemana. Figura sobresaliente de una floreciente escuela de canonistas de Wurzburgo en el siglo XVIII fue Kaspar Barthel, que quería reconquistar para la Iglesia alemana sus derechos. Su discípulo Christoph Neller enseñó en Tréveris, donde el episcopalismo terminó por convertirse en febronianismo. El obispo auxiliar de Tréveris, Nikolaus von Hontheim († 1790), publicó en 1763, con el pseudónimo de Justinus Febronius, la obra *De statu Ecclesiae,* con la que deseaba limpiar la constitución de la Iglesia del Pseudo-Isidoro y del hildebrandismo, y restaurar el ideal de la Iglesia primitiva. El primado del papa debía quedar reducido a un primado de honor, y la infalibilidad debía ser reconocida a la Iglesia universal y al concilio general.

La confrontación entre Roma y la Iglesia alemana alcanzó un nuevo punto culminante cuando, en 1773, los príncipes electores fijaron los *Gravamina* de sus territorios y se quejaron de que la curia no observaba las disposiciones del concordato de Viena de 1448. Finalmente, la creación de

una nunciatura en 1785 en Munich llevó a la llamada puntuación de Ems. Los representantes de los príncipes electores de Colonia, Tréveris y Maguncia, así como del arzobispo de Salzburgo, formularon en 1786, en Bad Ems, 23 artículos que eran una declaración de guerra a las nunciaturas. También subrayaban enfáticamente la independencia episcopal, y exigían el *placet* episcopal para decretos pontificios. La revolución francesa y la disposición de la capitulación electoral imperial pusieron fin a la puntuación de Ems, que, como ha señalado atinadamente un historiador, no fue otra cosa que «una mera declaración hostil contra Roma que nunca se concretó en hostilidades de hecho».

§133

El josefinismo

La simbiosis de lo espiritual y lo secular alcanzó un alto grado en la Austria del siglo XVII. Mientras que la Iglesia ofrecía apoyo al Estado con intenciones contrarreformadoras, el Estado regalaba a la Iglesia privilegios especiales. Pero el cuadro fue cambiando a medida que la ilustración ganaba terreno, y el Estado pasó de la protección de la Iglesia al protectorado. Por un lado, suprimió privilegios pasados de moda; por otro lado, se permitió intervenciones injustificadas en ámbitos específicamente eclesiales. El josefinismo, nombre por el que se conoce en general la situación de la Iglesia estatal en Austria, ha encontrado diversas y diferenciadas interpretaciones. E. Winter ve en él la marcha hacia una reforma católica que fue frustrada por Roma. Por el contrario, F. Maass lo condena como destrucción de la religiosidad mediante el poder absoluto del Estado. Finalmente, F. Valjavec lo considera como una forma austríaca especial y en gran escala de la ilustración alemana.

La emperatriz María Teresa (1740-1780), que con sus reformas en Austria abrió las puertas de la ilustración casi sin darse cuenta de ello, mantuvo una postura interna de rechazo frente a la nueva concepción del mundo. En su opinión, el frecuentemente sarcástico espíritu de la nueva corriente se encarnaba en la persona de su enemigo Federico II, rey de Prusia, al que su hijo José admiraba en su interior y tomaba como modelo. Desde 1765, ella mantuvo una actitud abierta, sobre todo, a tendencias jansenistas, sostenidas por Gerard van Swieten, médico personal de la emperatriz y profundo enemigo de los jesuitas, por el ministro Johann Christoph von Bartenstein, y por su confesor Ignaz Müller de Santa Dorotea. Sin embargo, debemos considerar como principal consejero de la emperatriz al canciller del Estado Wenzel, conde de Kaunitz-Rietberg († 1794), considerado como el fundador y padre de la Iglesia estatal ilustrada en Austria. El más bello regalo que María Teresa dejó a la monarquía es,

sin duda, la escuela pública, en cuya institución participó de manera decisiva el abad Ignaz Felbinger († 1788), de los canónigos regulares de San Agustín de Sagan, en Silesia. A él se debe igualmente la incorporación de la enseñanza sistemática de la religión en las escuelas. Durante el reinado de la emperatriz se redujo el número de peregrinaciones, procesiones y días festivos. Se pusieron considerables trabas a la fundación de nuevos conventos, y se hizo desaparecer la prisión en los conventos. La edad mínima para profesar se fijó en 24 años, y se manejó con rigor el *placet.*

En materia de política eclesiástica, José II, de carácter más bien obstinado, pretendió que la Iglesia dependiera por completo del Estado. Deseaba una especie de Iglesia nacional austríaca con la mayor independencia posible de Roma. Sin embargo, con sus reformas eclesiásticas, José II no quería combatir la fe, sino barrer la superstición de la conciencia de su pueblo; deseaba eliminar las «insulseces» y «pietismos» que exponían a la Iglesia a las burlas de los laicos. Apoyaron al emperador en este empeño el canciller del Estado Kaunitz, van Swieten, el abad Stephan Rautenstrauch y, en parte, algunos obispos. Como mediador en Roma actuó el embajador imperial y cardenal Franz Herzan von Harras, al que, sin embargo, odiaba José II. Contrafiguras de la política imperial fueron el arzobispo de Viena, cardenal Christoph Anton Migazzi († 1803), el obispo de Passau, cardenal Leopold Ernst von Firmian († 1783) y los nuncios Giuseppe Garampi y Gianbattista Caprara.

José II comenzó sus reformas de política eclesial ya en 1781 con la «patente de tolerancia», que concedía iguales derechos cívicos a luteranos, calvinistas y ortodoxos griegos que a la mayoría católica, y les garantizaba la libertad de culto. Ciertas disposiciones restrictivas, como la prohibición de construir torres en los templos evangélicos, pretendían seguir manteniendo una cierta preeminencia de la religión católica. José II observó también una actitud tolerante respecto a los judíos, concediéndoles igualdad de derechos y libertad religiosa y liberándolos del arancel especial y de algunas restricciones de movimientos que resultaban vejatorias. En 1782, el emperador dispuso la supresión de todas las órdenes contemplativas, de las órdenes mendicantes y de todos los conventos administrados de forma insatisfactoria. Los bienes pasaron al Estado, y con ellos se creó un «fondo para la religión», del que se pagarían las pensiones a los ex religiosos, así como los sueldos a los párrocos y coadjutores. Con la intención de desplazar los acentos de la vida religiosa a la pastoral parroquial se dictaron en 1783 una serie de disposiciones casi ridiculas sobre la asistencia a los actos de culto en los conventos supervivientes. Hasta el año 1787 se suprimieron aproximadamente entre 700 y 800 conventos o monasterios en Austria y Hungría. Algunos monasterios que

habían desempeñado una función importante en la historia de la cultura austríaca escaparon a la secularización por los pelos.

Este proceder autoritario de José II hizo que el papa viajara a Viena a finales de febrero de 1782. Pero Pío VI no consiguió resultado positivo alguno a pesar de las conversaciones que mantuvo con el emperador. El único consuelo para el papa fue el de contemplar el gran afecto del pueblo, que se puso de manifiesto a lo largo del viaje. Tampoco la visita que José II hizo a Roma en 1783 aportó resultados positivos. A la supresión de monasterios acompañó la creación de parroquias, pagadas con dinero del fondo para la religión. La nueva división parroquial comenzó en las ciudades. Viena, por ejemplo, que tenía unos 50000 habitantes, quedó dividida en nueve parroquias. Se previeron 19 parroquias para las zonas periféricas de las ciudades. En las iglesias y capillas que no habían sido elevadas a la categoría de parroquias no se permitía el culto ni devociones solemnes. Más difícil resultó la estructuración de las parroquias en las zonas rurales. Las directrices decían que debía surgir un nuevo centro pastoral allí donde los malos caminos hicieran difícil la asistencia a la iglesia, cuando la iglesia estuviera a más de una hora de camino, y cuando la comunidad tuviera más de 700 personas. De 1782 a 1789 se crearon unos 3200 nuevos centros de atención pastoral. Ese número era cuatro veces superior al de monasterios suprimidos. En el campo social se encomendaron a las parroquias cometidos importantes. Tenían que cuidar especialmente de los pobres; para ello se fundó la hermandad del «amor activo al prójimo». Todas las restantes hermandades fueron suprimidas a partir de 1783, y sus bienes debían servir para la asistencia a los pobres.

Especial desagrado provocó el emperador cuando, en 1783, mandó erigir seminarios generales en las capitales de las regiones, privando con ello a los obispos de la formación del clero diocesano. Pero esta medida fue provechosa para el estudio de la teología, pues se acentuó o introdujo el estudio de las ciencias bíblicas, de la patrística, de la historia de la Iglesia y de las disciplinas pastorales. El sacerdote que se había formado en esos centros debía considerarse como pastor de almas, como maestro y como funcionario del Estado y realizar así el ideal del *pastor bonus*.

La resistencia y oposición del pueblo comenzaron a tomar cuerpo cuando el emperador empezó a inmiscuirse de forma pedante en cuestiones relacionadas con el culto, y a dictar la duración de los sermones y el número de las candelas. Como el emperador sentía una aversión marcada a las procesiones, las redujo a dos por parroquia y año. También quiso que los entierros fueran más sencillos, y mandó que los sacos sustituyeran a los ataúdes. Esto constituyó el punto culminante de aquellas penosas medidas. La oposición general hizo que esta normativa fuera retirada en seguida. Durante el reinado de José II prosiguió la nueva regulación de los días festivos, iniciada ya en los días de María Teresa.

En cuanto a la regulación de las diócesis, José II deseaba que los límites de las mismas coincidieran con los de la región. Como comienzo de la regulación de las diócesis aprovechó la muerte del obispo de Passau, cardenal Leopold Ernst von Firmian, en 1783. Con la parte austríaca de la diócesis de Passau se crearon en 1783 los obispados de Linz y de San Pölten, que fueron declarados sufragáneos de las archidiócesis de Viena. En 1785 ambos obispados recibieron la confirmación canónica. El emperador nombró como primer obispo de San Pölten al último obispo de Wiener Neustadt, Johann Heinrich von Kerens, cuyo obispado había sido suprimido y su territorio anexionado a Viena, y como primer obispo de Linz, al obispo auxiliar de Passau y oficial en Viena, Ernest Johann N. von Herberstein. El emperador nombró también a los miembros de ambos cabildos catedralicios. También se recortaron los derechos del arzobispo de Salzburgo en Estiria y Carintia. En cada una de estas dos regiones se crearon dos obispados: Seckau-Graz y Leoben para Estiria, y Lavant y Gurk-Klagenfurt para Carintia. Pero el arzobispo de Salzburgo continuó siendo el metropolita de estos obispados sufragáneos, y conservó el derecho de nombramiento para estas sedes episcopales. La planeada creación de los obispados de Bregenz y de Innsbruck fracasó porque el príncipe obispo de Trento, Peter Vigil, conde de Thun, se negó rotundamente a hacer concesiones. La implantación de las medidas josefinistas sobre la regulación de las diócesis triunfó en general —aunque iba contra el derecho imperial— porque los príncipes obispos se mantuvieron fieles al emperador como nobles austríacos. Si algunas de las reformas de José II fueron precipitadas y fracasaron, otras representaron importantes logros en cuanto a la renovación eclesial.

V

DESDE LA REVOLUCIÓN FRANCESA HASTA MEDIADOS DEL SIGLO XIX

Por Josef Gelmi

§134

La revolución francesa

La revolución francesa sacudió las rancias estructuras de la Iglesia en gran parte de Europa; en este sentido significa un gran cambio para la historia de la Iglesia. En las fechas inmediatamente anteriores a la revolución, la Iglesia poseía casi un sexto del suelo francés. Pero hacía una aportación fiscal voluntaria y se preocupaba de la asistencia a los pobres y de la enseñanza. El episcopado se componía casi exclusivamente de miembros de la alta nobleza. Puesto que el episcopado casi nunca respetaba la obligación de la residencia y solía considerar la pastoral como algo secundario, gozó de escaso prestigio en el pueblo. Por el contrario, el clero bajo, que percibía unos escasos ingresos, gozaba de la confianza de la población. Los conventos y las órdenes religiosas tuvieron grandes dificultades para acomodarse a la nueva situación, y atravesaron una crisis profunda. Pero la inmensa mayoría de la población se mantuvo fiel a la fe.

Para dar una solución a los imponentes problemas financieros se convocaron los Estados Generales el 5 de mayo de 1789 por primera vez desde 1614. La asamblea se abrió con un oficio litúrgico solemne. El clero, que constituía un estado específico pero no una unidad homogénea, luchó en repetidas ocasiones por los derechos del pueblo, y se convirtió en el tercer estado. En agosto renunció a todos los derechos especiales, y de Charles-Maurice de Talleyrand, obispo de Autun, partió la idea de estatalizar todos los bienes eclesiásticos. Pero los acontecimientos se precipitaron. En febrero de 1790 se produjo la secularización de las órdenes no caritativas; en recuerdo de la Iglesia primitiva se llegó el 12 de julio a la constitución civil del clero, que preveía, entre otros puntos, la igualación del número de las diócesis al de los departamentos, y la elección de los obispos y de los párrocos por corporaciones electorales de la región correspondiente. La constitución civil, que significaba la ruptura con Roma, trajo, sin embargo, más rasgos galicanos que revolucionarios.

Un poco más tarde, en septiembre, se exigió al clero el juramento de fidelidad a la nueva Constitución, de la que formaba parte la citada constitución civil. Entonces se produjo la ruptura entre la Iglesia francesa y

la revolución. Casi la mitad del clero se negó a prestar el juramento. Dado que Pío VI temía perder los territorios pontificios en Francia, no condenó la constitución civil hasta el 10 de marzo de 1791.

Pero entonces comenzó un verdadero calvario para la Iglesia francesa. El clero se dividió en una parte constitucional y otra anticonstitucional. Mientras que en fechas anteriores se condenaba severamente a los sacerdotes constitucionales, se subrayaba ahora que éstos creían elegir el mal menor. Dado que en la legislativa (1792-1793) llegaron al poder elementos de creciente radicalismo que veían en el clero anticonstitucional un peligro para la unidad del Estado, se produjeron persecuciones en toda regla. En agosto de 1792 se condenó con la deportación a los sacerdotes que se negaron a prestar el juramento de fidelidad. En septiembre de ese mismo año fueron asesinados cruelmente unos 300 sacerdotes. Más de 30000 ministros sagrados huyeron al extranjero. Un año más tarde, muchos fueron obligados a abjurar de su sacerdocio; entre éstos sobresalió el obispo constitucional de París Jean-Baptiste Gobel, que declaró solemnemente su abandono del estado sacerdotal y depositó el documento de su consagración y su cruz pectoral sobre la mesa del presidente de la comuna. Sin duda, la revolución francesa alcanzó su punto culminante en noviembre, cuando se suprimió oficialmente el cristianismo y se introdujo el culto a la razón. Durante el directorio (1795-1799), tanto la Iglesia constitucional como la anticonstitucional gozaron de un cierto margen de libertad. Sólo el juramento que se exigió a finales de 1797 y que iba contra la monarquía puso de nuevo a muchos sacerdotes en aprietos de conciencia y dio pie a nuevas deportaciones.

En ese tiempo difícil el papa estaba confuso. En general, Pío VI trató de apoyar a los movimientos contrarrevolucionarios. Tras las victorias de Napoleón en el norte de Italia, la situación no dejó de empeorar para el papa. Hasta que, en 1797, Napoleón dictó la paz de Tolentino, y mandó llevar muchas obras de arte de Roma a París. Ese mismo año empeoró aún más la situación cuando fue asesinado en Roma el general francés Duphot. El directorio mandó ocupar Roma en 1798, y proclamar la república. El papa, que deseaba morir en la Ciudad Eterna, fue llevado hacia Valence, donde falleció en 1799. El papado parecía aniquilado. El desdichado papa Braschi fue llamado «Pío sexto y último».

§135

Napoleón y Pío VII

Antes de su muerte, Pío VI había dado algunas directrices para el próximo cónclave. El cardenal Albani, decano del sacro colegio, reunió a

los cardenales en Venecia, donde gozaban de la protección del emperador austríaco. Durante meses mantuvieron un tira y afloja las diversas fracciones de cardenales, hasta que, al fin, eligieron al cardenal Chiaramonti, que se impuso el nombre de Pío VII (1800-1823).

Chiaramonti, que tenía en su biblioteca particular incluso la *Enciclopedia* de d'Alembert, había sido un sacerdote muy abierto en su diócesis de Ímola. En 1797, había declarado en una homilía que la forma democrática de gobierno no va contra el evangelio. Y nombró como secretario de Estado a Ercole Consalvi, que era también un prelado abierto y fiel a la Iglesia. Éste se convirtió en el mejor hombre de Estado de la Iglesia del siglo XIX. El papa se desligó inmediatamente de la presión del emperador, y retornó a Roma en julio.

Napoleón, que había logrado hacerse con el poder en Francia, fue acercándose cada vez más a la Iglesia, por consideraciones de orden político. Pío VII captó en seguida la oportunidad y se mostró dispuesto a entablar conversaciones. Las negociaciones progresaban con extraordinaria lentitud. Finalmente, el cardenal Consalvi consiguió negociar en París un concordato (1801) ventajoso para ambas partes. Éste calificaba al catolicismo como la religión de la mayoría de los franceses. Mientras que el papa obligaba a abdicar a los 80 obispos anticonstitucionales que todavía vivían, el Gobierno hizo que dimitieran los obispos constitucionales. El nombramiento de los nuevos obispos quedaba en manos del soberano, pero su confirmación era competencia exclusiva del papa. Napoleón añadió por su cuenta *77* artículos orgánicos al concordato. Éstos retractaban muchos de los puntos que garantizaba el concordato. El lugar de la antigua tradición galicana y presbiteriana lo ocupaba ahora en Francia un centralismo que preparaba el futuro ultramontanismo.

Cuando Napoleón llevó a cabo, por motivos de utilidad, la recatolización de Francia fue considerado por algunos como un nuevo Constantino. En 1804, el papa mismo se apresuró a ir a París para la coronación de Napoleón. Pío VII esperaba conseguir con este gesto una suavización de los artículos orgánicos. Poco después, Napoleón le exigió a Pío VII, al que trataba como a un súbdito, la entrada en la liga contra Inglaterra y el nombramiento de una serie de cardenales franceses. Al negarse el papa a tales pretensiones, Napoleón mandó ocupar Roma en 1808, y el 17 de mayo de 1809 la anexionó a su imperio. El papa respondió excomulgando a los usurpadores de los Estados pontificios. Napoleón ordenó que fuera llevado a Savona el «bufón que había perdido por completo el juicio», y lo aisló de sus colaboradores más fieles. En situación tan lamentable Pío VII utilizó un medio que Inocencio XI había empleado contra Luis XIV en la disputa de las regalías. Se negó en redondo a conceder la institución canónica a los obispos nombrados por Napoleón. Y pronto 17 diócesis de Francia carecieron de su propio obispo legítimo.

Cuando 13 cardenales se negaron a reconocer la declaración de nulidad del primer matrimonio de Napoleón pronunciada por el oficialato de París, y recusaron la invitación para la boda de Napoleón con María Luisa, hija del emperador de Austria, Napoleón reaccionó prohibiéndoles el uso de los signos de su dignidad, requisó sus posesiones y terminó por desterrarlos a provincias.

Napoleón convocó en 1811 un concilio nacional en París, el cual debía decretar que los metropolitas investirían a los obispos. Pero la mayoría de los obispos se negó a publicar el correspondiente decreto conciliar sin la aprobación del papa. Tras su vuelta de Rusia, Napoleón mandó que el papa fuera a París, se reunió con Pío VII en Fontainebleau y le obligó allí a firmar el 25 de enero de 1813 un concordato que recogía todos los deseos del emperador francés. Pero el papa fue presa pronto de una gran angustia, y, aludiendo al papa Pascual II, que había presentado una retractación al emperador Enrique V, hizo saber a Napoleón que retiraba todas sus concesiones. Tras la derrota sufrida por Napoleón en Leipzig, el papa pudo volver a Italia, y entró en Roma el 24 de mayo de 1814 acompañado por el júbilo de los creyentes. Pío VII acogió en Roma a los miembros de la familia Bonaparte, que eran echados de todos los países de Europa, y magnánimamente les concedió asilo. El papado había conseguido de nuevo incrementar su prestigio a escala mundial.

§136

La secularización en Alemania

Desde los días de Federico II (1740-1786) y del emperador José II se había discutido con intensidad y claridad crecientes del tema de la secularización de los principados eclesiásticos, pero razones de orden político de los Habsburgo habían impedido la traducción práctica de las mencionadas discusiones. Sin embargo, la situación había cambiado notablemente en los últimos tiempos. Los acontecimientos de Francia ejercieron una gran repercusión también en Alemania. Ya en 1794, la ocupación francesa de la margen izquierda del Rin había puesto punto final a la soberanía de los príncipes electores eclesiásticos de Colonia, Tréveris y Maguncia, y de los obispos príncipes de Espira y Worms. El emperador Francisco II (1792-1806) recogió en el tratado de Campo Formio (1797) su pretensión al principado de Salzburgo, y aprobó en el congreso de Rastatt de 1798 la supresión de los principados eclesiásticos. Cuando, como consecuencia de la paz de Lunéville (1801), el *Reich* alemán tuvo que ceder a Francia las regiones situadas a la izquierda del Rin, se decretó la secularización de la Iglesia imperial para poder compensar a los príncipes alemanes. Finalmente, la cláusula principal de la deputación del *Reich,* que

tuvo lugar en Ratisbona en 1803, ordenó la expropiación de 22 obispados, de 80 abadías dependientes directamente del *Reich, y* de 200 conventos. Sólo Karl Theodor von Dalberg, príncipe elector de Maguncia y amigo de Napoleón, pudo conservar su territorio soberano. Pero como Maguncia se encontraba en la parte izquierda del Rin, von Dalberg recibió Ratisbona. El emperador Francisco II se contentó con unir Trento y Brixen a sus tierras heredadas, pero no tocó los bienes catedralicios ni los conventuales. El arzobispado de Salzburgo, juntamente con Berchtesgaden, Eichstätt y una parte de Passau, pasó en un primer momento, como principado elector, a un hermano del emperador austríaco. Pero, cuando en 1806 pasó a Austria, se produjo la secularización de la propiedad espiritual.

La secularización selló la suerte del sacro imperio romano de la nación alemana: tras la fundación de la alianza del Rin, el emperador Francisco II renunció a la corona imperial alemana el 6 de agosto de 1806. La secularización fue, sin duda, el golpe más duro sufrido por la organización de la Iglesia alemana en toda su historia. Algunas regiones de población exclusivamente católica, incorporadas ahora en Estados protestantes, se encontraron de repente en una peligrosa situación minoritaria. La supresión de 18 universidades católicas provocó un déficit en la formación católica. Altamente lamentable fue la destrucción de obras de arte de valor incalculable, y de bibliotecas de gran calidad. Pero, al mismo tiempo, la secularización liberó a la Iglesia alemana de estructuras anticuadas. Se eliminó, sobre todo, el monopolio de la nobleza en la ocupación de las sedes episcopales y en los cabildos catedralicios. De esa manera se superó el infranqueable abismo que había existido entre el clero alto y el bajo. La Iglesia empobrecida podía entablar una nueva relación con las masas y convertirse en la Iglesia del pueblo.

Al llevar a cabo la necesaria *reorganización* de la Iglesia alemana se pensó ante todo en un concordato imperial. El más destacado partidario de tal concordato era Dalberg, pero Pío VII y el cardenal Consalvi temían que Dalberg planeara la creación de una Iglesia nacional alemana. Sin embargo, la creación de la alianza del Rin y la disolución del *Reich* alemán dieron al traste con los planes de un concordato imperial. Napoleón y Dalberg pensaron entonces en un concordato para la alianza del Rin, pero el apresamiento del papa frenó por completo todas las negociaciones. Cuando el congreso de Viena trazó el nuevo mapa de Europa, Consalvi logró la restauración de los Estados pontificios, pero no pensó en la restauración de la Iglesia imperial ni en la devolución de los bienes expropiados a la Iglesia. Sin embargo, entraba en el ámbito de lo posible una regulación de la cuestión eclesiástica para toda Alemania. Su pionero infatigable fue el vicario general de Constanza Ignaz Heinrich, barón de Wessenberg, al que Dalberg había enviado a Viena con el fin de promover tales objetivos. Pero al exigir una dirección primacial, Wessenberg no pretendía separación

alguna de Roma. En sus notas autobiográficas escribió lo siguiente: «La unidad de la Iglesia nacional me pareció en principio lo más esencial para que se elevara y se desarrollara con pujanza la vida eclesial y religiosa de nuestro pueblo.» Pero la curia romana se opuso de forma tajante a estos planes y encontró pronto aliados en los reyes de Baviera y de Württemberg.

§137

El papado de 1815 a 1846

Tras su regreso a la Ciudad Eterna Pío VII se dedicó principalmente a las funciones espirituales y al embellecimiento de Roma, dejando a su fiel y genial secretario de Estado la dirección de los Estados pontificios e incluso la de la Iglesia. Aunque Consalvi era un hombre perteneciente a la vieja escuela, demostró gran comprensión para la nueva mentalidad. Fue plenamente consciente de que la rueda de la historia giraba siempre hacia adelante. Él consiguió en el congreso de Viena la reinstauración de los Estados pontificios en sus dimensiones antiguas, y los cardenales Pacca y Rivarola pusieron todo su empeño en barrer todo rastro de los tiempos napoleónicos. El ciego celo de estos cardenales no se detuvo siquiera ante la iluminación de las calles. Consalvi aconsejó después moderación, y en 1816 obtuvo un *motu proprio* pontificio que renovaba el aparato del Estado pontificio. Pero los llamamientos a la unidad de Italia eran ya irrefrenables, y ya en 1817 se produjo un levantamiento en los Estados pontificios. La mayoría de los cardenales vio en la restauración del pasado la solución de todos los problemas y acusaba al secretario de Estado, sobre todo, de anteponer la diplomacia a las preocupaciones religiosas. Cuando falleció Pío VII el 20 de agosto de 1823, Consalvi quedó aislado.

En el cónclave de 1823 Austria vetó al cardenal Severoli, quien posteriormente expresaría su agradecimiento al emperador. Los cardenales eligieron el 28 de septiembre al cardenal Annibale della Genga, del que se decía que había recibido ya en siete ocasiones la unción de los enfermos. León XII (1823-1829) era natural de Espoleto y estaba imbuido de un riguroso espíritu de reforma, pero no estaba a la altura de las circunstancias. Se desprendió inmediatamente de Consalvi y nombró secretario de Estado al senil Giulio della Somaglia, al que tuvo que sustituir Bernetti en 1828. El papa, preocupado especialmente por una renovación espiritual de la ciudad de Roma, mandó celebrar solemnemente un año jubilar en 1825. Por la dureza con que León XII procedió contra la alianza secreta de los *carbonari,* su pontificado fue calificado como recaída en la edad media. El 10 de febrero de 1829 falleció el papa, cuando su impopularidad había alcanzado la cota más elevada.

Esta impopularidad influyó sin duda en la elección del moderado Francesco Saverio Castiglioni, que, como recuerdo al papa Chiaramonti, se impuso el nombre de Pío VIII (1829-1830). Tras un pontificado que duró sólo 20 meses, falleció el 30 de noviembre de 1830. Después de 50 días y de 100 votaciones, el 2 de febrero de 1831 fue elegido Bartolomeo Cappellari, natural de Belluno y miembro de la orden camaldulense. Tomó el nombre de Gregorio XVI (1831-1846). El monje erudito, pero desconocedor del mundo, que había sido prefecto de Propaganda desde 1826, había compuesto en 1799, durante el encarcelamiento de Pío VI en Francia, el libro titulado *Il trionfo della Santa Sede,* en el que defendía la infalibilidad y la monarquía absoluta del papa. Gregorio confirmó a Bernetti como secretario de Estado, al que le sucedió Lambruschini en 1836. También éste, como el papa, provenía de una orden religiosa, y combatió cuanto olía a revolución.

También la revolución de julio, que ocasionó una grave crisis en los Estados pontificios, parecía confirmar al papa que las nuevas ideas eran culpables de todos los males. Con la encíclica *Mirari vos,* de 1832, rechazó no sólo el racionalismo, el galicanismo y el indiferentismo, sino también la libertad de conciencia, a la que calificó de error corruptor. El papa rechazó, calificándola de «desvergüenza suprema», la creencia de que la libertad de opinión podía ser útil para la Iglesia. Los Estados pontificios eran para muchos un anacronismo. Además, todos los puestos importantes de la administración estaban reservados a religiosos, de los que se decía que, como religiosos, eran demasiado laicos y, como laicos, demasiado religiosos. Pero el papa consideraba que los Estados pontificios eran necesarios para el ejercicio de su ministerio espiritual. Como mérito de Gregorio XVI tenemos que señalar el coraje que demostró para conseguir la independencia de la Santa Sede frente a las grandes potencias. Cuando falleció el 1 de julio de 1846, de todos los rincones surgió la voz que pedía un «papa reconciliador».

§138

Austria, Alemania y Suiza

Dado que el emperador Francisco I (II) (1792-1835) era partidario de que los límites de la división eclesiástica coincidieran con los del Estado y de las circunscripciones políticas, después del congreso de Viena de 1814-1815, se llevaron a cabo en Austria algunos cambios en los límites de las diócesis. Salzburgo perdió el territorio episcopal y sus derechos metropolitanos que tenía en Baviera. Los territorios austríacos de Coira (Chur) pasaron a Brixen y a Trento. Brixen recibió además Vorarlberg, que había pertenecido antes mayoritariamente a Constanza, y entregó tres

decanatos a Trento, que pasó a pertenecer a la provincia eclesiástica de Salzburgo. El emperador de Austria recibió el derecho de nombramiento de los obispos. Sólo el cabildo de Salzburgo y de Olmütz podían elegir a sus obispos. El josefinismo siguió determinando, aunque de forma moderada, la política eclesiástica en Austria. Por eso no se permitía a los obispos mantener relaciones directas e inmediatas con Roma. Con todo, el emperador concedió en 1822 a los obispos la supervisión de los estudios eclesiásticos. En los últimos años de su reinado, Francisco I trató de llevar a la práctica una alianza entre el trono y el altar, sugerida por Metternich.

Los adversarios del sistema josefinista fueron ganando terreno. Se agruparon principalmente en torno al redentorista Klemens Maria Hofbauer (1751-1820), que luchó denodadamente por la libertad de la Iglesia y por una vinculación estrecha con Roma. Pertenecieron a su círculo famosos escritores como Friedrich Schlegel, Adam Müller, Clemens Brentano, y famosos aristócratas como el conde Stephan Széchenyi y su sobrina, la condesa Julie Zichy, que ejerció gran influencia sobre Metternich, pero también sobre ministros sagrados como los futuros obispos de Linz o de Graz-Seckau: Gregorius Thomas Ziegler o Roman Zängerle. El josefinismo se refugió cada vez más en el estamento de los funcionarios y en las universidades. Durante el reinado del emperador Fernando I (1835-1848), Metternich afianzó aún más su posición. En consecuencia, contó con mayores posibilidades para fomentar la alianza entre el trono y el altar. También apoyó estos ideales Joseph Othmar von Rauscher (1797-1875), que provenía también del círculo de Hofbauer y sería arzobispo de Viena.

Para reorganizar la Iglesia romana la mayoría de los Estados consideraron suficiente la consecución de convenios o acuerdos con Roma. Sólo se firmó un concordato con Baviera, cuando el conde Maximiliano de Montgelas fue sustituido en 1817 por un ministro partidario de los católicos. Puesto que Roma temía al metropolita de una sola provincia eclesiástica, Baviera fue dividida en dos provincias eclesiásticas: Munich-Freising y Bamberg. El rey recibió el derecho de nombramiento de todos los obispos. Durante el reinado de Luis I (1825-1848), que consideraba el catolicismo como un elemento esencial de la tradición alemana, la Iglesia floreció por doquier. Lástima que el turbulento asunto con Lola Montes marcara el final trágico de su reinado.

En Prusia, cuyos dos quintos de la población eran católicos desde 1815, el rey Federico Guillermo III (1797-1848), que creía poder determinar lo referente a la religión de sus súbditos, ejerció una dura presión. En 1821 se llegó a un convenio con Roma; y con una bula de circunscripción se crearon las provincias eclesiásticas de Colonia y Gnesen-Posen. Los obispados de Breslau y de Ermland permanecieron exentos. Se produjo una dura confrontación con el Gobierno en 1837, cuando el nuevo arzobispo de Colonia, Clemens August von Droste-

Vischering, adoptó una postura intransigente en la cuestión de los matrimonios mixtos. El Gobierno lo mandó apresar bajo la acusación de supuestas maquinaciones revolucionarias. La disputa no terminó hasta que Federico Guillermo IV (1840-1888) subió al trono. Los acuerdos de 1841 concedían a los obispos el trato directo y libre con Roma. Y la solemne consagración de la catedral de Colonia en 1842 abrió una nueva era en las relaciones entre Berlín y Roma. Droste, al que también abandonó Gregorio XVI por su rudeza, tuvo que contentarse con una declaración honorífica personal. Una bula de circunscripción reguló en 1824 las estructuras eclesiásticas en el reino de Hannover. En los Estados de la Renania superior, una bula de circunscripción de 1821 creó el obispado de Friburgo para Baden, el de Rottenburgo para Württemberg, el de Maguncia para Hesse Darmstadt, el de Fulda para el electorado de Hesse, y el de Limburgo para Nassau y Francfort. Se eliminó la diócesis de Constanza, de gran tradición, para dejar fuera de juego a Wessenberg, cuyas ideas perduraron, sin embargo, durante largo tiempo en esas regiones. Pero más importante que la estructuración organizativa de la Iglesia fue la renovación espiritual de la Iglesia alemana, dirigida por personajes casi simbólicos como Johann Michael Sailer († 1832) y Joseph von Görres († 1848). Este movimiento católico perseguía la libertad de la Iglesia y la vinculación estrecha con Roma.

Trabajo difícil fue el de regular de nuevo las estructuras eclesiásticas en Suiza. En 1826 León XII creó el obispado de Basilea. Tesino siguió perteneciendo hasta 1859 a las diócesis italianas de Milán y Como. En 1834, los artículos de Baden exigieron una autoridad eclesiástica legítima, y en 1841 fueron suprimidos todos los conventos en el cantón de Aargau. Los siete cantones católicos terminaron por reunirse en la llamada alianza especial, y en 1847 tuvo lugar la última guerra de religión en Europa central.

§139

Los restantes países de Europa

Cuando Luis XVIII (1814-1824) volvió a Francia en 1814 elevó el catolicismo a religión del Estado. Como las exigencias de los ultrarreaccionarios abortaron la posibilidad de concluir un concordato, debió continuar vigente el de 1801. La restauración católica hizo grandes progresos durante el reinado de Carlos X (1824-1830), cuyo celo religioso apenas se dejaba frenar por consideraciones humanas. Aunque las vocaciones sacerdotales alcanzaron en este tiempo cotas no superadas, y no escasearon los sacerdotes celosos como Jean-Marie Vianney († 1859), el nuncio Macchi se preguntaba en 1826 si habría en París aún 10000

practicantes. La revolución de julio de 1830 privó de nuevo a los católicos de ver a su religión como religión del Estado. Pero Pío VIII reconoció en seguida al rey ciudadano Luis Felipe (1830-1848), y la reconstrucción católica pudo continuar su consolidación. En el ámbito del movimiento católico emergió por ese tiempo un grupo militante de seglares y de sacerdotes entre los que destacaba Hugo-Félicité-Robert de Lamennais, que en la revista «L'avenir» luchó por la libertad de los pueblos y por la separación entre Iglesia y Estado. Tras la condena de sus concepciones liberales por Gregorio XVI (en 1832 y 1834), se separó de la Iglesia y murió casi olvidado y sin reconciliarse.

Para Italia tuvo gran importancia el lapso de tiempo comprendido entre 1796 y 1815, pues preparó el movimiento del *risorgimento.* El congreso de Viena dividió posteriormente el país —que para Metternich equivalía exclusivamente a un concepto geográfico— en ocho Estados, con los que la Santa Sede suscribió en repetidas ocasiones, hasta 1850, convenios o concordatos inspirados todos ellos en los habituales concordatos del siglo XVIII, pero no en los principios liberales del siglo XIX. Al tiempo que la restauración estaba en marcha por doquier, el abismo entre las fuerzas del *risorgimento* y la Iglesia se hizo más y más profundo. Y la revolución de julio aceleró aún más ese proceso. Sólo la intervención del ejército austríaco pudo, por ejemplo, salvar al odiado Estado pontificio. A la alianza secreta de los *carbonari* siguió el movimiento de Giuseppe Mazzini, que pedía una república con Roma como capital. Desde 1840 estuvo en escena el *neogüelfismo* de Vincenzo Gioberti, que propugnaba la unión de Italia en una confederación de Estados con el papa como presidente. Participó apasionadamente en este despertar intelectual y político de Italia el filósofo y teólogo Antonio Rosmini de Rovereto († 1855).

Cuando José Bonaparte, hermano de Napoleón, sustituyó en 1808 a Fernando VII, como rey de España, las viejas querencias regalistas de este país gozaron de mayor pujanza que en tiempos anteriores. Mientras que la *Constitución* de Cádiz (1812) tenía carácter liberal e ilustrado, la España católica conservadora volvió a triunfar bajo Fernando VII (1813-1833). Pero el país parecía un polvorín, y cuando murió Fernando comenzó una época de sangrientas guerras civiles en las que también se vio envuelta permanentemente la Iglesia, aliada con el partido conservador.

Portugal, donde también se daba el enfrentamiento del partido liberal y del conservador-clerical, tuvo un destino similar al de España.

Mientras que la resistencia a las innovaciones de la revolución francesa fue violenta en los Países Bajos, los católicos de las Provincias Unidas, en otro tiempo protestantes, saludaron calurosamente la llegada de los franceses, que reconocían la igualdad de derecho para todos los cultos. En el nuevo reino de los Países Bajos Unidos, regidos por un protestante, se

llegó a un acuerdo con la Santa Sede en 1827 según el modelo del concordato francés de 1801. Cuando la revolución de 1830 trajo la separación de Bélgica de los Países Bajos, este país tuvo una constitución que concedía a los católicos una independencia que no tenía igual en ningún otro país. Esta evolución positiva, seguida por Roma con gran desagrado, la debieron los católicos belgas principalmente a monseñor Engelbert Sterckx.

Cuando Inglaterra anexionó Irlanda en 1800, los católicos representaban aproximadamente un cuarto de la población total del reino. A principios del siglo XIX los irlandeses comenzaron a emigrar en masa a las zonas industriales de Inglaterra, y crearon no pocos problemas a los católicos ingleses, que vivían aislados en el país agrupados alrededor de algunos nobles. Las negociaciones del Gobierno con los católicos fracasaron por la postura intransigente de los irlandeses, cuyo líder no coronado era Daniel O'Connell. En 1823, éste creó un movimiento de masas en favor del derecho a la libertad de los irlandeses. También el clero irlandés se sumó a este movimiento. Finalmente, una ley de 1829 concedía a todos los católicos los derechos cívicos, sin que ellos tuvieran que hacer concesiones al Gobierno. Gran conmoción causó en Inglaterra, en 1845, la conversión de John Henry Newman, nacido en 1801 en la Iglesia anglicana y muerto en 1890 en la católica como cardenal. A pesar de las muchas dificultades que Newman encontró precisamente en la Iglesia católica, no vio mermada su confianza en ella en momento alguno, al revés de Lamennais.

Mientras que los católicos irlandeses e ingleses vieron mejorar notablemente su suerte durante aquel tiempo, se agravó la situación de los católicos en Rusia, que entonces dominaba casi la mitad de Polonia. Pero Gregorio XVI no desaprovechó la oportunidad de exhortar en 1831 a los polacos a someterse al legítimo poder ruso.

§140

América

Una pujante vitalidad demostró la Iglesia en los Estados Unidos. A pesar de la separación entre la Iglesia y el Estado, el catolicismo experimentó en este país un auge insospechado. Roma erigió en 1789 la diócesis de Baltimore. John Caroll († 1815) fue su primer obispo. Éste pretendió en todo momento construir una Iglesia no irlandesa, inglesa o francesa, sino católico-americana. Mientras que ésta contaba a la muerte de Caroll con unos 150000 católicos, en 1852 el número de los fieles superaba el de 1700000, y eran 31 los obispados. Graves problemas creó a la joven Iglesia la falta de sacerdotes. Entre los sacerdotes venidos de Europa no era

infrecuente encontrar tipos aventureros, de los que querían verse libres incluso en el viejo continente. Después de 1825 se dio en los Estados Unidos un fuerte sentimiento anticatólico y numerosos atentados contra iglesias y conventos. En general, se puede decir que la separación entre Iglesia y Estado fue ventajosa para los católicos, aunque Roma era contraria a la misma.

En Canadá, por el contrario, los católicos tuvieron que sufrir bajo la presión de los ingleses. El alma de la resistencia fue el obispo de Quebec, monseñor Plessis.

Mientras que la independización de las colonias inglesas no presentó graves problemas para la Iglesia, el final del sistema colonial en la América hispana fue para el catolicismo casi una catástrofe. Tras la victoria de los movimientos independentistas, casi todas las diócesis sudamericanas se encontraron sin obispo. La Santa Sede, que no tenía información suficiente sobre la situación, mantuvo una postura rígidamente legitimista que comenzó a cambiar paulatinamente a partir de 1820. Entre los méritos de Gregorio XVI hemos de anotar la encíclica *Sollicitudo Ecclesiarum* (1831), con la que trazó una nueva línea en el tratamiento de Sudamérica, y el hecho de que negociase con los nuevos Gobiernos los intereses de la Iglesia. En 1835 reconoció a la república de Nueva Granada, y en el transcurso de los años siguientes a los restantes Estados sudamericanos. A los vicarios apostólicos nombrados por sus predecesores los convirtió en obispos residenciales. Mucho más rectilínea fue la evolución en Brasil, donde permaneció la monarquía y los derechos del patronato portugués pasaron a los nuevos soberanos.

VI

DE PÍO IX A BENEDICTO XV

Por Rudolf Zinnhobler

§141

El pontificado de Pío IX

Poco llorado fue el papa Gregorio XVI cuando falleció el 1 de junio de 1846. Como candidato de compromiso entre los conservadores y los liberales, fue elegido Giovanni Mastai-Ferretti, que tomó el nombre de Pío IX (1846-1878). Sería el papa de más prolongado pontificado hasta nuestros días en la historia de la Iglesia. Ya en los primeros días de su pontificado concedió la libertad a los presos políticos en los Estados pontificios, mediante una ley de amnistía; dio a Roma una constitución burguesa, y celebró semanalmente audiencias públicas. Estas medidas y su amabilidad personal le granjearon la simpatía de círculos más amplios. Su protesta contra Austria, que había multiplicado en 1847 sus tropas en Ferrara, donde podía estacionarlas legítimamente en virtud de las estipulaciones del congreso de Viena, hizo que muchos vieran al papa como héroe nacional, incluso como la posible cabeza del *risorgimento.* Pero se anunciaba ya el año de la revolución de 1848. El 1 de enero de ese año se quiso hacer llegar al papa 34 peticiones del pueblo, pero aquél se negó a aceptarlas. El 8 de febrero, una demostración exigió la dimisión de los ministros pontificios. Impresionado por la revuelta parisina de febrero, Pío IX otorgó una constitución a los Estados pontificios (14 de marzo de 1848), pero ésta fue incapaz de alejar la desgracia que se cernía en el horizonte.

Al tiempo que los Estados Pontificios se desmoronaban a ojos vistas, Pío IX obtuvo algunos éxitos en la Iglesia universal, entre los que podemos reseñar los siguientes: la restauración de la jerarquía inglesa (1850: archidiócesis de Westminster y doce obispados sufragáneos; nombramiento de Nicholas Patrick Stephen Wiseman como primer arzobispo) y holandesa (1853: arzobispado de Utrecht y cuatro obispados sufragáneos); la pujanza del catolicismo irlandés, debido en gran parte al nombramiento de Paul Cullen (antiguo rector del Colegio Irlandés en Roma) como arzobispo de Armagh; finalmente, una política de concordatos parcialmente exitosa (1847 con Rusia, 1851 con España y Toscana, 1855 con Austria, 1857 con Portugal, 1859 de nuevo con España, 1860 con Haití, 1861 con Honduras, 1862 con Ecuador, Venezuela, Nicaragua y San Salvador).

El concordato con Rusia pretendía, sobre todo, mejorar la situación de los católicos polacos que eran súbditos de Rusia desde la división del país practicada en el siglo XVIII y confirmada en 1815 por el congreso de Viena. Pero el acuerdo, que no se publicó en el país hasta 1856, apenas cambió la situación real. En tiempos del zar Alejandro II (1855-1881) se produjo una leve mejoría de la situación, hasta el momento del levantamiento polaco de 1863. Se desencadenó entonces una lucha contra la Iglesia en toda regla; en 1866 se llegó incluso a denunciar el concordato.

En España, el golpe militar de 1868, con la caída del sistema conservador, trajo consigo una legislación belicosa contra la Iglesia, la implantación obligatoria del matrimonio civil (1870) y la ruptura transitoria de relaciones con Roma; hasta que, en tiempos del rey Alfonso XII (1874-1885), la constitución de 1876 volvió a reconocer al catolicismo como la religión del Estado.

Durante todo el siglo XIX, y a pesar del concordato de 1857, Portugal vivió el desgarro constante de luchas internas, a las que acompañó en parte una fuerte propaganda anticatólica y antirreligiosa.

En Francia, el segundo imperio con Napoleón III (1852-1870) permitió a la Iglesia desarrollarse con tranquilidad. Esta situación se truncó con la guerra franco-alemana de 1870. También el curso de la tercera república (a partir de 1870) fue moderado en sus primeros tiempos, y concedió a la Iglesia en 1875 incluso el derecho a impartir enseñanza superior (como consecuencia se fundaron cinco universidades católicas). Pero a partir de 1876 se produjo una creciente polarización entre «liberalismo» y «clericalismo», que en 1905 desembocaría en la separación de la Iglesia y del Estado.

En Austria, la liberalización traída por la revolución de 1848 permitió el florecimiento del catolicismo (formación de asociaciones, prensa católica). En 1855, en pleno auge del nuevo absolutismo, se firmó un nuevo concordato con el Vaticano. Éste eliminaba en buena medida el josefinismo, pero suscitó al mismo tiempo la oposición del liberalismo. El escritor Anastasio Grün habló de un «Canossa impreso» a causa de los amplios privilegios concedidos a la Iglesia católica en aquel concordato. Un primer punto de conflicto fue la «cuestión de la tolerancia». En 1861 se concedió a las Iglesias evangélicas, en la llamada «patente de los protestantes», la plena igualdad jurídica y el derecho a celebrar culto público. Produjeron la tempestad del concordato las leyes de mayo de 1867-1868 (implantación del matrimonio civil obligatorio, eliminación de la escuela confesional y nueva reglamentación de la cuestión de las confesiones religiosas). En 1870 se denunciaba el convenio con la Santa Sede después del concilio Vaticano I. Una serie de leyes de mayo de 1874 sometían prácticamente la Iglesia a la supervisión del Estado. El papa Pío IX dirigió una nota de protesta al emperador, que se preocupó por

conseguir una interpretación y aplicación más benignas de dichas leyes. «Se abrió así paulatinamente un *modus vivendi* que impidió el advenimiento de luchas abiertas entre la Iglesia y el Estado» (J. Wodka, *Kirche in Österreich,* 333).

La Iglesia católica en Alemania vivió después de 1848 una evolución positiva que se manifestó en la formación de asociaciones *(Piusvereine),* en la celebración del día de los católicos (a partir de 1848), y en el florecimiento de las órdenes religiosas. En 1848 celebró su primera asamblea la conferencia episcopal alemana. En 1848-1850 se concedió a la Iglesia en Prusia el derecho a ordenar sus asuntos sin intervenciones ajenas. Se produjo un vuelco de la situación en tiempos de Bismarck (véase más adelante).

En 1848, Suiza dejó de ser una alianza de Estados para convertirse en una Confederación en la que no se permitía la implantación de la Compañía de Jesús ni de órdenes emparentadas. Después del concilio Vaticano I se propagó por este país el movimiento de los viejos católicos.

Al resto católico que quedó en Dinamarca después de la reforma le fue concedida la igualdad de derechos en 1849; en 1868 se creó una prefectura apostólica. En Noruega, el edicto de tolerancia de 1845 supuso para la Iglesia católica una libertad considerable. En Suecia se permitió en 1860 la formación de comunidades. En 1870 se permitió a los católicos el acceso a la mayoría de los puestos del Estado.

En Norteamérica creció notablemente el número de los católicos a consecuencia, sobre todo, de la inmigración de europeos (Irlanda, Polonia, etc.). En el breve lapso de tiempo que va desde 1846 a 1853 se crearon seis nuevas provincias eclesiásticas.

§142

El final de los Estados pontificios

Durante el pontificado de Pío IX se produjo también la pérdida de los Estados pontificios. La restauración de éstos por el congreso de Viena (1814-1815) tuvo una serie de consecuencias más bien nocivas para la Iglesia. Especialmente el curso reaccionario iniciado provocó constantes sobresaltos y tumultos, sofocados por las alianzas secretas. En diversas ocasiones hubo que acudir también a la ayuda de tropas francesas y austríacas para restaurar parcialmente el orden, siempre con enormes esfuerzos. El *risorgimento,* movimiento para una Italia unida encabezado por Giuseppe Mazzini y Vincenzo Gioberti, se convirtió en constante amenaza para la existencia de los Estados pontificios.

Cuando Pío IX inició su gobierno siguiendo una línea liberal, pareció abrirse paso la posibilidad de colocar la Italia unida bajo su guía y bajo la

protección militar de Piamonte. Pero la revolución de 1848 desbarató estos planes. Cuando los desórdenes se extendieron por Lombardía, perteneciente entonces a Austria, el rey Carlos Alberto de Cerdeña-Piamonte (1831-1849) declaró la guerra a Austria («¡Fuera con los bárbaros!»). En esta situación, Pío IX negó su apoyo al *risorgimento,* y declaró su neutralidad también frente a Austria (29 de abril de 1848). El desencanto que produjo tal postura llevó a atacar el Quirinal. El recién nombrado ministro presidente de los Estados pontificios, Pellegrino Rossi, fue asesinado (15 de noviembre de 1848), el papa tuvo que huir disfrazado a Gaeta (en el reino de Nápoles) el 24 de noviembre de 1848. En Roma se proclamó la república (9 de febrero de 1849). El papa volvió a Roma (12 de abril de 1850) después de haber sido reconquistada la ciudad por los franceses (3 de julio de 1849). La política que el papa siguió después de aquellas fechas estuvo marcada en gran medida por la línea trazada por el cardenal secretario de Estado Giacomo Antonelli (1850-1876), que, a todo intento de liberalización, respondía con su obstinado *non possumus,* del que llegó a apropiarse el mismo papa. Entre tanto, el *risorgimento* siguió cosechando éxitos bajo el rey de Cerdeña-Piamonte Víctor Manuel II (1849-1861), y de su ministro-presidente conde Camillo Benso Cavour. En 1859, los austríacos perdieron Lombardía; en 1860 terminó la soberanía pontificia sobre los Estados pontificios del norte (Romaña, Marcas y Umbría); ese mismo año, Garibaldi conquistó Sicilia y Nápoles, así como la ciudad pontificia de Benevento. Tras vanos intentos para conseguir que el papa renunciara a Roma, al tiempo que conservaba su soberanía y una amplia libertad para la Iglesia, Víctor Manuel se proclamó rey de Italia en Florencia (17 de marzo de 1861).

Fue necesaria la ayuda de los franceses para conservar el resto de los Estados pontificios, el *patrimonium Petri.* Un nuevo intento de mediación de Cavour ante el papa Pío IX cosechó el rechazo de este último. Aunque el Gobierno italiano se había comprometido con Francia a no atacar lo que quedaba de los territorios pontificios, Garibaldi cayó en 1867 sobre los reducidos Estados pontificios, aunque fue derrotado en Mentana (3 de noviembre de 1867). Entre tanto —después de la batalla de Königgrätz, en la que Italia había apoyado a Prusia contra Austria— también Venecia se había integrado en Italia (1866). Cuando, después de estallar la guerra franco-alemana de 1870, los franceses tuvieron que retirar de Roma las tropas que habían estacionado allí para defender los Estados pontificios, los piamonteses ocuparon la Ciudad Eterna. El *ataque a la Puerta Pía* (20 de septiembre de 1870) puso fin a los Estados pontificios. Aunque el papa había ordenado exclusivamente una resistencia simbólica, se produjeron algunas pequeñas escaramuzas bélicas. Finalmente, Pío IX ordenó, con la frase *Consummatum est,* enarbolar la bandera blanca. En el referéndum celebrado el 2 de octubre de 1870 sólo un largo 1 % de la población de

Roma se declaró contrario a la unión con Italia. Los fieles al papa no acudieron a las urnas atenazados por el *Non expedit* de Pío IX de 1868 (prohibición de actividad política). El día de Todos los santos de 1870, el papa excomulgaba a todos los instigadores y participantes en la usurpación de Roma. A pesar de todo, Roma fue declarada capital de la nueva Italia (4 de febrero de 1871). Dado que el papa se negó a entablar negociación alguna con el reino de Italia, éste sancionó por su cuenta la llamada Ley de garantías (13 de mayo de 1871), que reconocía al papa la plena soberanía e inmunidad, una renta anual de 3,25 millones de liras, la utilización de los palacios del Vaticano, de Letrán y de la *villa* de Castelgandolfo. Se garantizó también el libre ejercicio de su cargo, la libre relación con los obispos de todo el mundo, y el libre nombramiento de los obispos en Italia. Pío IX rechazó la ley a los dos días, se negó a aceptar la dotación prevista, y renovó la institución del «penique para Pedro» (donativos voluntarios de los católicos de la Iglesia universal). A partir de aquel momento, el papa se consideró «el prisionero del Vaticano». La «cuestión romana», surgida en aquellos momentos, no se resolvió hasta 1929.

Cuando Pío IX falleció el 7 de febrero de 1878, el prestigio del papado en el mundo se había incrementado, a pesar de algunos reveses. Naturalmente, una gran hipoteca pesaba sobre la Iglesia católica y sobre el nuevo papa León XIII (1878-1903). Sobre todo, había que poner fin a las luchas entre la Iglesia y el Estado.

§143

El concilio Vaticano I

El acontecimiento eclesial más importante acaecido durante el pontificado de Pío IX fue el concilio Vaticano I (1869-1870). No se puede considerar aisladamente el concilio y sus definiciones del primado pontificio de jurisdicción y de la infalibilidad del papa, definiciones que pretendían robustecer la autoridad moral y espiritual del papado. La ya descrita desaparición de los Estados pontificios y la consiguiente pérdida de poder mundano del papa se vieron acompañadas por un movimiento ultramontano que buscaba toda la salvación en Roma, «más allá de los Alpes». Como representantes del ultramontanismo recordaremos a Joseph de Maistre (Francia), Josef Görres (Alemania), Donoso Cortés (España) y Henry Edward Manning (Inglaterra). El camino que lleva al Vaticano I se inicia en cierta medida con un libro, obra del camaldulense Mauro Cappellari, el futuro Gregorio XVI: *Il trionfo della Santa Sede.* Fue publicado en 1799, cuando el papado alcanzaba la cota más baja de los tiempos modernos, en el momento en que Pío VI era conducido por Napoleón a Valence como prisionero. La obra abogaba por un sistema

papal centralista y resultó profético. El trauma que Pío IX heredó de la revolución de 1848 lo llevó a declarar la guerra al mundo moderno. Paralelamente, se perfilaba con intensidad creciente en el pueblo católico un «efecto de solidaridad» con el papado.

En cuanto a *la. prehistoria* del concilio, tenemos que recordar la declaración del dogma de la Inmaculada Concepción, en 1854. Como Pío IX consideró que su salvación después de su huida de Roma (1848) se debía a la Madre de Dios, se creyó en la obligación de promover su veneración. Encontrándose aún exiliado en Gaeta pidió pareceres a los obispos sobre la posibilidad de declarar dogma la Inmaculada Concepción de María, su concepción sin contraer el pecado original (1849). El 75 % de los interrogados se declaró favorable a la declaración dogmática. Y con la bula *Ineffabilis Deus,* de 8 de diciembre de 1854, se proclamó solemnemente el correspondiente artículo de fe. Con esta proclamación, el papa había demostrado su plena autoridad para declarar como dogma una doctrina de fe, independientemente de un concilio. El obispo de Linz, Franz Joseph Rudigier, tomó entonces la decisión de construir una nueva catedral (terminada en 1924) dedicada a la Concepción Inmaculada de María.

En 1864 vieron la luz la encíclica pontificia *Quanta cura y* el llamado *Syllabus,* un catálogo de 80 «errores de la época». Ambos documentos forman parte de la prehistoria del concilio Vaticano I. El *Syllabus* contiene condenas globales de tendencias liberales en la Iglesia. La tesis 76 se dirige, por ejemplo, contra la afirmación de que la desaparición de los Estados pontificios sería beneficiosa para la libertad de la Iglesia; la tesis 80 niega la posibilidad de reconciliación entre el papado y el progreso. El hecho de que en 1864 se iniciaran los primeros sondeos para estudiar la posibilidad de celebrar un concilio permiten suponer que éste debería servir para, cual otro Trento, levantar barricadas protectoras contra los «errores de los tiempos modernos».

Sustentado por una amplia corriente ultramontana y fortalecido por el obispo Félix-Antoine-Philibert Dupanloup de Orleans, que más tarde se uniría a la minoría conciliar, el papa convocó en 1868, con la bula *Aeterni Patris,* la asamblea de la Iglesia para el 8 de diciembre de 1869. Ya en 1867 había aparecido en la «La civiltà cattolica», el órgano de los jesuitas, un artículo que exigía de los fieles un triple tributo a san Pedro: el del dinero (apoyo económico), el de la sangre (defensa de los Estados pontificios) y el de la inteligencia (sometimiento a la infalibilidad pontificia). El 28 de junio de 1867, víspera de la celebración del 1800 aniversario del martirio de los príncipes de los apóstoles, Pedro y Pablo, el obispo Ignatius von Senestrey (Ratisbona) y el arzobispo Manning (Westminster) formularon sobre la tumba de Pedro el voto de hacer todo lo posible para imponer la definición de la doctrina de la infalibilidad pontificia. En febrero de 1869 se publicó en la mencionada revista de los

jesuitas una carta de un lector francés que expresaba el «deseo cordial de todos los católicos verdaderos» de que el concilio aceptara *per acclamationem* el dogma de la infalibilidad pontificia. Como consecuencia de todos estos manejos se produjo una fuerte polarización. El ministro presidente de Baviera, príncipe Chlodwig de Hohenlohe, advirtió el 9 de abril de 1869 de las consecuencias que el concilio podría tener para la política del Estado. Y la federación liberal de protestantes alemanes aprobó el 31 de mayo de 1869, a los pies del monumento a Lutero en Worms, una declaración «contra toda tutela jerárquica y sacerdotal, contra toda coacción del Espíritu y opresión de la conciencia».

Ya antes del comienzo del concilio se habían configurado claramente los diversos grupos en los que se repartían los padres conciliares. La «mayoría», o partidarios de la infalibilidad, querían imponer a toda costa la definición de la infalibilidad pontificia. No les movían sólo razones teológicas, sino también el temor de que las corrientes liberales pudieran poner en peligro no sólo la autoridad del papa, sino también la de la Iglesia. Además de los ya mencionados obispos Manning y Senestrey, pertenecía a este grupo, como una de las cabezas rectoras, el arzobispo de Malinas, Victor-Auguste Dechamps, CSsR. También se contaba entre sus filas la mayoría de los obispos húngaros, y los obispos austríacos salidos de la escuela de Brixen: Vinzenz F.G. Gasser (Brixen), Joseph Fessler (St. Pölten) y Franz Joseph Rudigier (Linz). Una fuerte «minoría» rechazaba la declaración del dogma de la infalibilidad pontificia o, al menos, no la consideraba oportuna, pues temía que esa declaración pudiera influir de manera desfavorable en los derechos de los obispos locales. Dirigentes de la minoría fueron durante todo el concilio los cardenales austríacos príncipe Friedrich J.C. Schwarzenberg (Praga) y Josef Othmar von Rauscher (Viena). Como figuras especialmente importantes hay que mencionar a Paul M. Melchers, arzobispo de Colonia, y a Karl Joseph von Hefele, obispo de Rottemburgo. El miembro más combativo de la minoría fue Josip Juraj Strossmayer, obispo de Djakovo, en Croacia.

Entre ambos grupos se situaba un «grupo intermedio» que, si observamos el desenlace del concilio, fue el vencedor en el mismo. Su principal representante fue William Ullathorne, OSB, el obispo de Birmingham, que influyó de forma clara en la formulación del dogma de la infalibilidad pontificia. Su preocupación principal fue la de perfilar con toda nitidez los «límites» del *ex cathedra.*

Las *comisiones preparatorias,* controladas totalmente por los italianos y por la curia, habían iniciado su actividad en 1868. En la mayoría de los casos se trataba de teólogos mediocres, sin embargo, siguieron actuando Hefele, autor de una historia de los concilios, y Joseph Hergenröther, importante historiador de la Iglesia, mientras que no se había cursado invitación a Ignaz von Döllinger, «reconocido jefe de la escuela

histórica de teología en Alemania» (H. Jedin, *Breve historia de los concilios,* p. 143). John Henry Newman, converso y el principal teólogo de Inglaterra, se había negado a participar. Los esquemas más importantes fueron preparados por jesuitas alemanes como Johannes B. Franzelin y Clemens Schrader, partidarios de la neoescolástica. Hay que mencionar también al jesuita italiano P. Giovanni Perrone, autor de unas *Praelectiones dogmaticae* ampliamente difundidas que ya antes del concilio habían propagado, de forma bastante sorprendente, la infalibilidad pontificia.

El 27 de abril de 1869 fue nombrado secretario general del concilio el obispo Fessler de St. Pólten. La solemne apertura del concilio tenía lugar el 8 de diciembre de 1869. Se utilizó como aula conciliar la nave transversal derecha de la basílica de San Pedro. De los aproximadamente 1050 obispos que tenían derecho a participar, estuvieron presentes en el aula conciliar unos 774, aproximadamente dos tercios de cuantos podían participar. En las sesiones, el número osciló entre 600 y 700; en la sesión inaugural estuvieron presentes 642 con derecho a voto. En los primeros días tuvo lugar un acontecimiento en el que el historiador del concilio Cuthbert Butler percibió la «única mancha grave» en el desarrollo de la asamblea de la Iglesia. El reglamento preveía que los miembros de cada una de las comisiones debían ser determinados por los padres conciliares. Sin embargo, bajo la dirección de Manning y de Senestrey, se puso en circulación una lista de posibles representantes para la comisión de la fe. Esa lista contenía sólo partidarios de la infalibilidad, y daba la impresión de contar con la aprobación pontificia. De esa manera, la minoría quedó excluida durante todo el concilio de esta importantísima comisión de especialistas.

El esquema *De fide* constituye el primer tema de discusión. Se engañaron profundamente quienes esperaban que los reunidos se contentarían con hacer propuestas relacionadas con simples cambios estilísticos. De hecho se hicieron numerosas objeciones al contenido. La reñida discusión se desarrolló en medio de una considerable libertad.

En diciembre de 1869, la mayoría presentó una lista con unos 450 nombres que exigían el estudio, discusión y votación de la infalibilidad. También se presentó una contrapropuesta, que obtuvo tan sólo 136 votos. El papa se decantó por el deseo de la mayoría y exigió que se confeccionara un esquema especial sobre el papa, desligado del esquema sobre la Iglesia (27 de abril de 1870). El 13 de mayo de ese mismo año se abría la discusión sobre el primado de jurisdicción del papa y sobre su infalibilidad. Los frentes quedaron delimitados en seguida. Llegado el momento en que no aparecían nuevos argumentos, el obispo Fessler solicitó que se terminara el debate, que se había prolongado hasta bien entrado el verano. En la votación previa que tuvo lugar el 13 de julio, casi una cuarta parte de los obispos rechazó el texto propuesto. El 16 de julio,

dos días antes de la votación final, Senestrey y Manning —sirviéndose de temor del papa al galicanismo— consiguieron una intensificación de la fórmula prevista para la definición de la infalibilidad pontificia, mediante la introducción de un «ex sese». La nueva fórmula decía ahora: «...ideo que eiusmodi Romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae irreformabiles esse.» El trauma galicano ejerció una influencia determinante en el concilio. La *Declarado cleri gallicani* de 1682 —que apuntaba a una Iglesia estatal— había afirmado, entre otras cosas, que el papa tiene un poder decisorio en cuestiones de fe para la Iglesia universal, pero que sus decisiones son irrevocables sólo si obtienen la aprobación de las Iglesias. Esto apuntaba a la necesidad de que los obispos de las Iglesias locales ratificaran las definiciones pontificias; el papa Alejandro VIII se había opuesto a esta necesidad ya en 1690. Puesto que estos argumentos jugaron un papel en la discusión de 1870, el resultado del concilio debe ser contemplado también a la luz de esos argumentos. Los dogmas sobre la infalibilidad y el primado pontificios no afirmaban, pues, la independencia fundamental del titular del supremo poder de orden y de magisterio respecto de la Iglesia universal.

88 padres conciliares se mantuvieron alejados de la votación final del 18 de julio. De ellos, 20 eran franceses, 15 húngaros, 9 alemanes y 7 austríacos. Con anterioridad habían conseguido del papa el permiso para ausentarse. Durante la sesión descargó una violenta tormenta, interpretada por unos como desaprobación del cielo y por los otros como aprobación divina (Moisés en el Sinaí). 533 de los congregados se declararon a favor del documento presentado, dos en contra. De esa manera quedaba aprobada la constitución dogmática *Pastor aeternus.* Para que el papa leyera la confirmación fue preciso traer un candelabro, pues se estaba echando la oscuridad. Con voz casi imperceptible pronunció él las siguientes palabras: «Definimos con la aprobación del santo concilio todo esto tal como ha sido leído, y lo confirmamos en virtud de la autoridad apostólica.»

Aunque algunos de los sucesos mencionados se prestaban a restringir la libertad del concilio, ésta fue respetada en líneas generales. Además, en el curso de los dos años siguientes, se unieron a las definiciones del 18 de julio todos aquellos obispos que habían emprendido el viaje de regreso a sus diócesis antes de celebrarse la votación final. El último en adherirse fue el obispo Strossmayer de Djakovo (Croacia). Por otro lado, lo definido quedaba muy por debajo de las exageradas expectativas de los ultramontanos.

La congregación general del 18 de julio de 1870 fue prácticamente también el final del concilio. Cuando el 20 de septiembre de 1870, tras el estallido de la guerra franco-alemana, los italianos cayeron sobre Roma, Pío IX aplazó el concilio *sirte die,* pues consideraba no garantizada la libertad de acción de éste.

El arzobispo de Munich, Scherr, había mantenido una conversación con la facultad de teología tras su retorno del concilio, a cuya votación final no asistió. Con ese motivo, dijo al entonces decano Ignaz von Döllinger: «Nos ponemos a trabajar de nuevo para la santa Iglesia.» A lo que Döllinger respondió: «Sí, para la vieja Iglesia.» El arzobispo continuó: «Sólo hay una Iglesia; no hay una Iglesia vieja ni una Iglesia nueva.» Y Döllinger respondió: «Se ha creado una nueva.» Esta última frase caracteriza el estado de ánimo de algunos intelectuales que más tarde se pasaron al «viejo catolicismo». Así se llamó aquel movimiento, entendido en un principio como protesta intraeclesial, cuya paternidad intelectual se atribuye a Döllinger. Éste rechazó durante toda su vida el primado de jurisdicción y la infalibilidad del papa, por lo que fue excomulgado por el arzobispo de Munich (17 de abril de 1871), pero su intención no era la de poner al altar contra el altar. Por eso se negó a colaborar en la organización de una Iglesia «viejo-católica» autónoma. Los miembros de la nueva comunión eligieron en 1873 un obispo en la persona del profesor Joseph Hubert Reinkens (Breslau), que fue consagrado por el obispo jansenista Heykamp de Deventer. De este modo gozaba de la sucesión apostólica, incluso para los católicos. Ese mismo año se aprobó un ordenamiento sinodal y de la comunidad. En 1889 se produjo la fusión con la Unión de Utrecht, con lo que los viejos católicos pasaron a formar parte de una comunidad eclesial católica más amplia separada de Roma. Surgieron comunidades de viejos católicos, sobre todo, en Baviera, Austria y Suiza.

La publicación de los decretos conciliares no sufrió obstrucciones en país alguno, ni siquiera en Hungría, donde se había pensado impedir la publicación con la ayuda de un *placetum regium.* Sin embargo, la andadura del concilio hizo que Austria denunciase el concordato de 1855, pues la Santa Sede como interlocutor había cambiado «cualitativamente».

§144

Conflicto entre la Iglesia y el Estado en Alemania: *Kulturkampf*

En el *Reich,* sobre todo en Prusia, la situación derivó a un conflicto en toda regla entre la Iglesia y el Estado: *Kulturkampf.* Si se entiende como tal la «confrontación del moderno Estado nacional y de la sociedad liberal con las tendencias restauradoras del catolicismo» (K. Kupisch, *Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert,* 76), el conflicto no era algo reducido exclusivamente a Alemania. Sin embargo, se utiliza generalmente el término *Kulturkampf* para referirse al imperio fundado en 1871 o a Prusia, donde los conflictos tuvieron un desarrollo especialmente violento, pero donde terminaron antes que en ninguna otra parte. El desencadenante del litigio fue la situación creada, en virtud del concilio Vaticano, a

aquellos sacerdotes y viejos católicos que estaban al servicio del Estado (profesores, capellanes militares, etc.) a los que la Iglesia había prohibido ejercer su oficio. También tuvo que ver la desconfianza del canciller príncipe Otto von Bismarck respecto del recién fundado partido católico de centro, al que consideraba un puro instrumento en manos de la Santa Sede, una «avanzada» del auténtico «ejército que se encontraba detrás de los Alpes». Bismarck temía no poder ser a la larga «dueño de su propia casa».

Baviera presentó en la dieta imperial la solicitud, acogida con aprobación, del *Parágrafo del púlpito* (1871), que penaba el abuso de la predicación eclesial. También solicitó la *Ley de los jesuitas* (1872), que prohibía residir en el *Reich* a los miembros de la compañía de Jesús y de las órdenes «emparentadas», como los redentoristas y los lazaristas. El papa protestó. Bismarck dijo entonces: «No iremos a Canossa, ni física ni mentalmente.» Esto da idea de «las perspectivas históricas en las que él pensaba hacer la guerra» (K. Kupisch, o.c.).

En Prusia, donde los católicos fueron muy postergados, se eliminó en 1871 el departamento católico del Ministerio de educación y ciencia, y en 1872 se publicó la ley sobre la supervisión estatal de la enseñanza. La situación se hizo particularmente tensa en 1872 con el nombramiento de Adalbert Falk para ministro prusiano de educación y ciencia. A él se debieron las leyes de Mayo de 1873 (promulgadas entre el 11 y el 14 de mayo), por las que la Iglesia pasaba a estar casi por completo bajo la supervisión del Estado. Un «examen cultural» debía poner de manifiesto la ausencia de reparos políticos de los estudiantes de teología, así como de los ministros sagrados con motivo de su nombramiento. Se negó al papa todo tipo de jurisdicción en Alemania, con lo que se quería privar de toda eficacia a las excomuniones. Los asuntos eclesiásticos deberían verse en adelante en tribunales civiles. Los castigos disciplinares intra-eclesiales debían obtener la aprobación del Estado. Para salir de la Iglesia bastaba comunicarlo al juzgado de primera instancia.

Pío IX envió en vano una nota de protesta al emperador Guillermo I (1871-1888). La codificación acerca del estado civil, de 1874, hacía obligatorio el matrimonio civil. En su encíclica *Quod numquam,* del 5 de febrero de 1875, el papa declaraba nulas las leyes aprobadas en la medida en que contradecían la institución divina de la Iglesia. Con ello no hizo sino echar más leña al fuego. La *Ley prohibitiva y de la cesta del pan,* de 1875, suprimía todas las prestaciones pecuniarias del Estado a los obispos y ministros sagrados que no observasen las leyes dictadas. El conflicto entre la Iglesia y el Estado alcanzaba así su punto culminante.

Mientras que Baden, Hesse-Darmstadt y Sajonia dictaron leyes semejantes a las de Prusia, Baviera se atuvo a las leyes propiamente imperiales *(Parágrafo del púlpito* y *Ley de los jesuitas),* pero favoreció las tendencias a una Iglesia estatal, así como al viejo catolicismo. Pero apenas

se tocó la vida eclesial. En Württemberg no se dio el conflicto entre Iglesia y Estado.

Como consecuencia de las medidas estatales, en Prusia estuvieron cerrados hasta 1878 todos los seminarios conciliares, y fueron alejados de sus sedes ocho obispos. Más de 1000 parroquias permanecieron vacantes. La oposición del pueblo se hizo cada vez más perceptible, y condujo no sólo a un fortalecimiento del catolicismo sino también del partido de centro.

§145

León XIII

El apartado anterior dice bien a las claras que Vincenzo Gioacchino Pecci, elegido papa el 20 de febrero de 1878, recibió de su antecesor una pesada hipoteca: se habían perdido los Estados pontificios, y en Alemania el conflicto entre la Iglesia y el Estado estaba en todo su apogeo. El dogma de la infalibilidad pontificia había creado tensiones con algunos Estados, y también con muchos católicos. En modo alguno se había superado el distanciamiento entre la Iglesia y la ciencia moderna. Los papas no habían tocado una sola vez la cuestión social.

El ambicioso Pecci tenía 68 años cuando fue elegido, era de salud enfermiza y, sin embargo, gobernó la Iglesia durante un cuarto de siglo. Extraordinariamente dotado, había seguido los cursos de la escuela diplomática pontificia. De 1843 a 1846 fue nuncio en Bruselas; a partir de 1846, fue obispo de Perusa, y desde 1877, camarlengo pontificio. En su condición de camarlengo tenía que hacer los preparativos para la elección pontificia. En virtud de su formación intelectual y de la carrera exitosa que había desarrollado hasta entonces, Pecci tenía la capacidad de llegar a acuerdos y de hecho consiguió éxitos notables. Pero eso no quiere decir que fuera un papa liberal. Se le consideró como uno de los responsables del *Syllabus* de 1864 (en un sínodo de Umbría de 1849 había solicitado que se recopilaran los errores de la época), y mantuvo su fidelidad a la neoescolástica durante toda su vida, sostuvo firmemente la necesidad de un Estado propio de la Iglesia; especialmente en la última fase de su pontificado, actuó de tal forma contra algunos teólogos católicos que nos recuerda ya el antimodernismo de un Pío X. En el curso del breve lapso de tiempo representado por una década (1879-1889), más de 62 actas pontificias tomaban postura sobre la restauración de los Estados pontificios, «lo más caro y precioso que los papas poseen».

En contra de los temores de que el papa, como maestro infalible de la Iglesia, utilizara con frecuencia la «nueva» posibilidad en cuestiones teológicas disputadas, León XIII no cayó en esa tentación, sino que ejerció

«con gran estilo» el permanente magisterio ordinario. Con un total de 46 encíclicas, tomó postura respecto de numerosos problemas. Ya en su primera carta circular *Inscrutabili* (1878) trató de la reconciliación entre la Iglesia y la cultura. En este orden de cosas, tenemos que mencionar la inclusión de J.H. Newman, considerado demasiado «liberal» por Pío IX, en el colegio cardenalicio (1879); y la apertura de los Archivos Vaticanos, con lo que el método histórico-crítico, cuya utilización en la teología había estado penada hasta entonces, experimentó un auge considerable.

Durante el pontificado de León XIII se consiguió la superación del conflicto entre Iglesia y Estado en Prusia. Bismarck dio un paso importante. Se declaró dispuesto a corregir los errores cometidos, y tuvo un acto de reconocimiento al ofrecer al papa el papel de árbitro entre Alemania y España en la «disputa de las Carolinas». En 1886-1887 fueron abolidas gran parte de las leyes de mayo (*Leyes de paz*). Bismarck las calificó de «escombros» que es preciso «retirar». Quedó en pie la supervisión estatal de la enseñanza escolar, los oficios estatales, el matrimonio civil, el parágrafo del pulpito y la ley sobre los jesuitas (suavizada en 1904 y abolida definitivamente en 1917). También en otros Estados federados retrocedieron más y más las medidas relacionadas con el conflicto entre la Iglesia y el Estado en Alemania. La Iglesia católica salió robustecida de ese conflicto, y esto favoreció la polarización confesional en el *Reich.*

Con la encíclica *Libertas* (1888), León XIII se pronunció claramente contra el «matrimonio del trono y del altar», patrocinado hasta entonces por los papas, y se pronunció por una clara separación de los dos ámbitos. Las enemistosas medidas de la tercera república francesa contra la Iglesia (por ejemplo, supresión de la enseñanza religiosa en 1886) maduraron en el papa el convencimiento de que se debía llegar a un acuerdo con Francia (política del *ralliement).* Pero la mayoría de los católicos franceses demostraron escasa comprensión al respecto. Por fin, acogió la idea el movimiento del *Sillon* (surco), pero fue condenada por Pío X en 1910.

El movimiento cristiano-social en Austria fue reconocido por el papa, que no tuvo en cuenta los deseos de los obispos de prohibirlo (1895).

Con la encíclica *Rerum Novarum,* un papa tocaba por primera vez la cuestión social.

La frecuentemente alabada actitud ecuménica de León XIII se manifestó respecto de las Iglesias orientales, para cuyas peculiaridades históricas demostró comprensión. Por el contrario, se manifestó con toda rotundidad contra la validez de las ordenaciones anglicanas (1894), y en su encíclica *Canisius* presentó al protestantismo como «rebellio Lutherana» (1897).

El antimodernismo de León XIII coincide básicamente con los últimos tiempos de su pontificado, pero tiene su fundamento en una fuerte

orientación por Tomás de Aquino (neoescolástica). Ya la circular *Aeterni Patris,* de 1879, con motivo del séptimo centenario de la muerte de santo Tomás, sostenía ideas integristas que se plasmaron más tarde en las medidas de lucha. En 1887 fueron condenadas 40 tesis sacadas de la obra de Antonio Rosmini, filósofo idealista; en 1897 fue revisado el *Índice* de las obras prohibidas; en 1898 fueron puestas en el *Índice* las obras del teólogo dogmático alemán Hermann Schell; en 1899 se rechazó el americanismo, un intento de establecer un diálogo entre los tiempos modernos y la enseñanza eclesiástica; y en 1902 se creó la Pontificia Comisión Bíblica como órgano de supervisión de las ciencias bíblicas.

A modo de resumen, podemos decir con el historiador protestante de la Iglesia Gottfried Maron, «que León dio al papado y al catolicismo un prestigio cual no se había conocido desde hacía mucho tiempo» (G. Maron, *Röm. Kath. Kirche 1870-1970,* 208).

§146

Pío X

En el cónclave de 1903 fue elegido el patriarca de Venecia, Giuseppe Sarto, que tomó el nombre de Pío X (1903-1914). El cardenal J. Puzyna de Cracovia dio a conocer el veto del emperador austríaco contra el cardenal Mariano Rampolla del Tindaro (1843-1913), simpatizante de Francia, cuando éste no tenía ya posibilidad alguna. Puzyna informó también al cónclave antes de la votación. Al poco tiempo de haber sido elegido, el nuevo papa prohibió que en el futuro se tomara cualquier tipo de notas en los cónclaves, así como la intromisión de los Estados en la elección del papa (eliminación del veto).

Pío X, un papa de marcado talante pastoral, había pasado por todos los escalones de la carrera eclesiástica. Había sido coadjutor, párroco, rector del seminario, obispo de Mantua (1884-1893) y patriarca de Venecia (1893-1903). En su primera encíclica, *E supremi apostolatus cathedra,* presentó su programa de gobierno bajo el lema *Omnia instaurare in Christo,* que debemos entender más en sentido eclesiológico que cristológico («reconducir a la humanidad al orden de la Iglesia»). En ese escrito se apuntan ya las futuras luchas antimodernistas, así como las inminentes reformas intraeclesiales (por ejemplo, la comunión frecuente), un campo en el que Pío X consiguió verdaderos éxitos. Al poco de su elección como papa creó una comisión para la revisión y nueva codificación del derecho eclesiástico, presidida por el famoso canonista Pietro Gasparri. Con un *motu proprio* sobre la «música sacra» (1903), el papa elevó el canto gregoriano a norma y medida de la música de la Iglesia. Un decreto pontificio promovió la comunión frecuente (1905); otro, la

primera comunión a edad temprana (1910). En 1911 tuvo lugar una reforma del *Breviario.*

En cuanto a Italia, es preciso mencionar que se crearon seminarios regionales, en lugar de los diocesanos existentes hasta entonces. Se consiguió así una cierta elevación del nivel de la formación de los sacerdotes. También debemos mencionar la indicación de Pío X para que se utilizara a laicos como catequistas. En 1905, el papa aflojó un tanto la tirantez del *non expedit,* de forma que algunos católicos, en determinadas condiciones, pudieran ejercer su derecho electoral político, tanto pasivo como activo. Ya en 1904 disolvió la *Opera dei congressi,* que se ocupaba de actividades sociales, pero tenía un talante antidemocrático. Con ello favoreció políticamente el apoyo a los liberales moderados, al tiempo que liquidaba prácticamente el sistema de asociaciones católicas.

Pío X registró algún fracaso serio en su política eclesiástica. Tuvo que contemplar con dolor cómo el proceso de secularización alcanzaba en Francia un punto culminante con la plena separación de Iglesia y Estado, decretada en 1905. Ya en 1904 se habían roto las relaciones diplomáticas entre Francia y el Vaticano. La ruptura se debió a que el presidente francés no fue recibido por el papa porque aquél había estado primero con el rey de Italia. La Iglesia de Francia perdió toda su influencia en el Estado y en la escuela; fue «nacionalizada» toda la riqueza de la Iglesia; se prohibieron las órdenes religiosas; las iglesias y las comunidades religiosas fueron situadas en el plano de las asociaciones. En 1906, el papa condenó las «leyes de separación» con la encíclica *Vebementer nos,* de fuertes tonos; en 1910 condenó el movimiento juvenil de signo católico y democrático conocido por el *Sillon,* que aceptaba en principio la república. De las leyes de 1905 no sólo derivaron consecuencias negativas, como la drástica disminución de vocaciones sacerdotales o las fuertes tendencias secularizadoras, sino también efectos positivos. La curia romana consideró ventajoso el hecho de que los obispos franceses pudieran ser nombrados libremente por el papa. El cierre de filas de las fuerzas católicas dio como resultado un nuevo auge religioso. En adelante no sería necesario mantener compromisos con el Estado. Cada una de las diócesis se constituyó como entidad y, en su condición de tales, pudieron comprar en bastantes casos los bienes de que habían sido desposeídas. Entre 1906 y 1914 se construyeron en París más de 100 iglesias católicas; por consiguiente, más que durante todo un siglo a partir del concordato. Las órdenes religiosas trasladaron sus centros de estudio al extranjero, pero apenas encontraron impedimentos para ejercer su actividad en Francia, pues evitaron dar el nombre de «conventos» —término prohibido— a sus nuevas fundaciones; las llamaron «residencias». La enseñanza religiosa pasó a la parroquia, pero las escuelas privadas católicas pudieron continuar su existencia casi siempre, sobre la base del derecho de asociación.

En Alemania, la encíclica *Editae saepe Dei,* de 1910, escrita para recordar el tercer centenario de la canonización de Carlos Borromeo, causó estupor, pues dedicaba palabras durísimas a la reforma de Martín Lutero. Por el camino de la protesta se consiguió que la encíclica no fuera leída en los púlpitos de Alemania ni reproducida en las publicaciones oficiales de la Iglesia de ese país. Pío X intervino en la disputa sindical alemana entre la orientación de Colonia y la de Berlín con la encíclica *Singulari quadam,* que aceptaba a regañadientes la concepción de Colonia; es decir, en Alemania permitía la creación de sindicatos cristianos (en lugar de exclusivamente católicos) a causa de las especiales circunstancias de ese país.

En España, las corrientes anticlericales alcanzaron un cierto punto culminante en 1909-1912. En un levantamiento obrero que tuvo lugar en Barcelona (1909) fueron destrozados 68 iglesias y conventos, y asesinados 138 eclesiásticos. Entre 1910-1912 se produjeron graves restricciones del concordato español de 1851. La enseñanza religiosa y los conventos fueron sometidos a la supervisión del Estado, y encontraron graves impedimentos. Se interrumpieron las relaciones diplomáticas del país con la Santa Sede.

Con la declaración de la república en Portugal (1910), se introdujeron en este país medidas similares, pero todavía más severas. En 1911 se decretó por ley la separación entre Iglesia y Estado, se confiscaron todos los bienes de la Iglesia, se puso punto final a las relaciones diplomáticas con el Vaticano, se prohibió la enseñanza religiosa en las escuelas, se suprimieron las festividades religiosas, etc. La situación comenzó a mejorar paulatinamente cuando fuerzas conservadoras se hicieron cargo del Estado en 1918.

El fallecimiento de Pío X se producía el 20 de agosto de 1914, a los pocos días de haber estallado la primera guerra mundial. El papa se había declarado dispuesto a hacer de árbitro entre Austria y Servia, y a ejercer moderación sobre ambos Gobiernos, pero simultáneamente había afirmado el derecho de Austria a una reparación completa.

Entre los méritos permanentes de Pío X tenemos que enumerar sus reformas en la Iglesia, mientras que su indiscriminado proceder contra el modernismo ensombrece su pontificado. Pío X fue canonizado por Pío XII en 1954.

§147

Modernismo e integrismo

Pío X ha entrado en la historia también como el papa antimodernista. Según Ernst Benz, modernismo es un «denominador común para los afanes de reforma de una serie de teólogos católicos de finales del siglo XIX y

principios del XX que, por su mentalidad, ideas, origen y educación, pertenecen a las orientaciones más diversas» (E. Weinzierl, dir., *Päpstliche Autorität 19./20. Jh.,* 86).

Común a todos los modernistas era el anhelo de superar el abismo que se había creado, a lo largo del siglo XIX, entre la Iglesia y el mundo moderno, entre la teología y la ciencia. Nos referiremos más adelante a representantes concretos de esta corriente.

Los estudios de Thomas Michael Loome han puesto de manifiesto lo injustificado de considerar aisladamente el fenómeno del modernismo limitándolo al pontificado de Pío X. Las raíces del conflicto se encuentran en tiempos anteriores. Etapas importantes de la controversia modernista se dieron ya en tiempos de León XIII. Sin embargo, el momento álgido de la confrontación se produce durante el pontificado de Pío X. El papa vio en los afanes de los modernistas una peligrosa intromisión del espíritu de la época en la Iglesia. A las pocas semanas de haber sido elegido papa puso en el *Índice* todas las obras de Alfred Loisy, exegeta francés y, cuando en 1913 creció en la Iglesia y en Roma la oposición contra la manera de luchar contra el modernismo, el papa afirmó: *Non est vir mecum* («Me encuentro solo»).

El conflicto alcanzó su más alto grado de virulencia en 1907. Marcó el comienzo un discurso del papa, pronunciado el 17 de abril, en el que calificaba el movimiento como compendio y veneno de todas las herejías *(compendium et venenum est omnium haeresum).* El decreto *Lamentabili,* del 3 de julio de ese mismo año, que condenaba 65 frases extraídas principalmente de obras de Loisy y de George Tyrell, era un «nuevo *Syllabus*». Pero el golpe de gracia vino con la encíclica *Pascendi,* del 8 de septiembre. En ella «se caracteriza el modernismo como un sistema cerrado, unitario, incluso como compendio de las herejías; creado para aniquilar no sólo la religión católica, sino toda religión. La peligrosidad de los modernistas es especialmente grande porque saben esconderse tras un comportamiento moral severo, siendo sus móviles el orgullo y la arrogancia» (G. Maron, o.c, 212). La circular pontificia prescribe una serie de medidas en contra, entre las que cabe señalar el estudio de la filosofía escolástica, el alejamiento de profesores modernistas, una severa censura de los escritos sobre teología, la creación de inspectores en cada diócesis... La encíclica llegaba incluso a exigir la deposición de aquellos profesores «qui in historica re, vel archeologia, vel bíblica nova student». Las reacciones virulentas de algunos modernistas contribuyeron a agriar más el conflicto, y favorecieron la implantación del juramento antimodernista (1 de septiembre de 1910; en vigor hasta 1967). Había que pronunciarlo antes de recibir las órdenes mayores y de obtener un cargo eclesiástico. Los profesores de teología alemanes quedaron excluidos de la prestación del juramento, tras enérgicas protestas.

A los adversarios del modernismo se les llamó integristas, porque buscaban la respuesta a todas las preguntas —en el terreno de la ciencia, del arte, así como en la vida privada y en la política— en las enseñanzas de la Iglesia y del papa. Una publicación integrista escribía por entonces: «Somos católicos romanos integrales; es decir, colocamos en el terreno de la verdad absoluta no sólo la doctrina tradicional de la Iglesia, sino también las indicaciones del papa sobre cuestiones prácticas, casuales. La Iglesia y el papa constituyen una unidad perfecta» (R. Aubert, *Geschichte der Kirche,* vol. V/1, 172s). Los integristas procedían de forma belicosa e inquisitorial contra quienes pensaban de otra manera. Josef Schmidlin llega a hablar de una «conjura integrista». Ésta tenía su apoyo en el *Sodalitium pianum,* denominado así como recuerdo a Pío V, con clara alusión al pontífice reinante. Fundador de esta sociedad secreta fue el subsecretario de Estado monseñor Umberto Benigni. El *Sodalitium* no llegó a obtener el reconocimiento canónico, pero sí contó con el apoyo del papa, manifestado en diversas aportaciones económicas y en repetidas alabanzas. Pío X escribía el 8 de julio de 1912: «Animamos en el Señor a nuestros queridos hijos, miembros del *Sodalitium pianum,* que contraen grandes méritos en favor de la causa católica luchando por la Iglesia de Dios y por la Santa Sede contra los enemigos de dentro y de fuera.»

Se informaba diariamente al papa sobre las agitaciones de la sociedad, cuyos perfiles nos son mejor conocidos por los estudios de Émile Poulat. La unión consideraba como una de sus tareas más importantes desenmascarar al mayor número de modernistas, marcarlos y echar sobre ellos la condena eclesiástica en el sentido de la encíclica *Pascendi.* Parece que el número de los miembros directos de la unión fue menor de lo que se pensó con frecuencia (unas 50 personas), pero contaban con contactos en muchos lugares. En Austria fueron considerados como delatores, por ejemplo, los profesores Ernst Commer (Viena), Johannes Stufler y Ludwig von Pastor (ambos de Innsbruck). En ciudades como Milán, Viena, Berlín, Colonia, Bruselas, Ginebra, Friburgo y París se habían creado oficinas de prensa propias, y la «Correspondence de Rome» era un órgano de publicación propio. Con frecuencia no se luchaba a cara descubierta, sino que se utilizaban, por ejemplo, seudónimos.

A finales del pontificado de Pío X, creció la oposición al *Sodalitium* también en Roma. El cardenal secretario de Estado Rafael Merry del Val mantuvo al respecto una postura que oscilaba entre la reserva y el rechazo, aunque él fue considerado siempre como un marcado conservador. El papa Benedicto XV se esforzó para superar la crisis del modernismo y en 1921 prohibió el *Sodalitium pianum.*

Mencionemos ahora algunos de los defensores más importantes del modernismo. En cuanto a *Francia,* considerada la cuna del movimiento, debemos nombrar en primer lugar el ya mencionado exegeta A. Loisy. Él

había fundado en 1892 la revista «L'enseignement biblique» y, en 1896, la «Revue d'histoire et de littérature religieuse», para comentar cuestiones bíblicas descuidadas hasta entonces en el ámbito católico. Sentía especial interés por la aplicación del método histórico-crítico a la historia del nacimiento de la Sagrada Escritura y a los comienzos de la Iglesia. León XIII había censurado ya abiertamente la fuerte relativización de la revelación y del dogma que se desprendía de tal metodología (1893, encíclica *Providentissimus Deus* y renuncia de Loisy a la cátedra de exégesis en el Instituto Católico de París). A finales de 1903, Pío X ponía en el *Índice* de libros prohibidos la obra de Loisy *L'Évangile et l'Église,* publicada en 1902 y que había producido gran revuelo. Frases como «Jesús predicó el reino y ha venido la Iglesia», y «Los dogmas no son verdades caídas del cielo» no pueden ser consideradas de forma aislada, fuera de su contexto. Al autor le interesaba confrontar el dominante sistema histórico de la neoescolástica con la idea de evolución sostenida por Newman. El quería mostrar que la Iglesia y el dogma no van contra las intenciones de Jesús, sino que representan una consecuencia que se desprende de su doctrina. En este sentido, su posición fundamental no era de crítica, sino de apología. El violento rechazo provocado por la encíclica *Pascendi* hizo que cayera sobre Loisy la excomunión (1908). En los años posteriores, su postura se hizo tan radical que parecieron evaporarse en él la revelación y la fe en Dios. Y ya con muchos años, el teólogo volvió a un Dios personal. Mérito suyo es haber formulado a principios de siglo cuestiones que no se habían planteado hasta entonces en la Iglesia católica. Loisy tuvo una actuación decisiva en la aceptación del método histórico-crítico. Y en este sentido, contribuyó de manera decisiva a la teología de nuestros días. En Inglaterra se consideró al jesuita George Tyrell como exponente del modernismo. En el dogma veía este autor el intento del hombre de «expresar en términos conceptuales siempre provisionales la actuación divina que él experimenta en sí mismo» (R. Aubert, o.c, 167). Tyrell fue expulsado de la compañía de Jesús en 1906, pero quiso continuar siendo sacerdote. Sus libros *Lex credendi y Through Scylla and Charybdis* parecen buscar un arreglo. Pero cuando apareció la encíclica *Pascendi* en 1907, Tyrell la vapuleó en dos durísimos artículos que aparecieron en «Times». Poco después cayó sobre él la excomunión. Su libro publicado en 1908 con el significativo título de *Medievalism* criticaba con dureza el catolicismo tradicional, mientras que su última obra *Christianity at the crossroads* demuestra con toda claridad su fundamental fidelidad a la Iglesia. Tyrell falleció en 1909, y no recibió sepultura eclesiástica. Como hombre del centro es considerado el barón Friedrich von Hügel, hijo de un diplomático austríaco y de madre escocesa, y que vivió en Londres desde 1871. Paul Sabatier le llamó el «obispo laico de los modernistas». Von Hügel

compartió muchas ideas de sus amigos modernistas sin caer en el subjetivismo de ellos ni atacar a la Iglesia concreta.

El modernismo italiano había recogido impulsos intelectuales de Francia y de Italia, «pero se enraizaba también en una larga tradición que empalmaba con el *risorgimento,* y sostenía el liberalismo político y el reformismo religioso» (R. Aubert, o.c, 168). Como figuras más conocidas tenemos que señalar al sacerdote Romolo Murri, fundador de la primera *Democrazia Cristiana Italiana,* preocupado de llenar de espíritu católico los nuevos poderes de la democracia y del socialismo, y a Ernesto Buonaiuti, que se declaraba partidario de que los nuevos conocimientos de la investigación penetraran también en el ámbito de la exégesis, así como en la historia de los dogmas y de la Iglesia. A tal fin fundó en 1905 la «Rivista storico-critica delle scienze teologiche». De Buonaiuti proviene también *Il programma dei modernisti,* que él había publicado de forma anónima en 1908 como respuesta a la encíclica *Pascendi, y* que fue traducido en seguida a las más importantes lenguas culturales europeas. Ahí se dice entre otras cosas: «Hemos pretendido aproximar a nuestro tiempo las enseñanzas del catolicismo. Para ello hemos hablado su propia lengua y expresamos las ideas de nuestro tiempo, a fin de que, en ese contacto, se ponga de manifiesto la considerable similitud de ambos. No podemos creer que la Iglesia considere a la larga nuestro programa como destructivo. Tal vez nos hayamos equivocado en determinados intentos de aproximación. En tales casos nada deseamos más que la corrección paterna, pero, por favor, que nadie lance una condena irrevocable contra nuestra actividad, llena de sacrificio y de autonegación.»

Si en Loisy —y parcialmente también quizás en Tyrell— se pueden detectar tendencias heréticas, no se puede decir otro tanto de la mayoría de los modernistas alemanes. Por eso se ha sugerido distinguir a éstos con el término de «católicos reformistas». Entre otros mencionemos aquí, junto al teólogo Hermann Schell († 1906, cuya obra fue condenada ya en tiempos de León XIII) y al historiador Philipp Funk, a los historiadores de la Iglesia Sebastian Merkle y Albert Ehrhard (gran resonancia alcanzó su obra *Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert).* El movimiento tuvo en Alemania un canal de comunicación en la revista «Das Zwanzigste Jahrhundert». Merece ser mencionada también la revista «Hochland» fundada en 1903 por Karl Muth. El austríaco Richard von Kralik quiso que «Der Gral» le hiciera la competencia.

Los mencionados «modernistas» alemanes estaban muy interesados en compaginar la vida y enseñanza de la Iglesia con el progreso en la cultura y en la ciencia, pero jamás pretendieron tocar la revelación, la fe ni las estructuras fundamentales de la Iglesia. Con todo, tampoco ellos se vieron libres de violentas confrontaciones. El problema del modernismo no

ha sido planteado verdaderamente en la Iglesia católica hasta nuestros días, aunque el concilio Vaticano II ha empujado fuertemente en esta dirección.

§148

Los años de la primera guerra mundial

Al poco de estallar la primera guerra mundial fue elegido papa el cardenal Giacomo della Chiesa, arzobispo de Bolonia, que, por sus cualidades personales y por su formación diplomática, tenía una especial habilidad para llegar a acuerdos. En recuerdo a Benedicto XIV, aquel otro arzobispo de Bolonia que había llegado a la dignidad de papa, della Chiesa tomó el nombre de Benedicto XV (1914-1922). Consideró como su tarea más urgente la de contribuir a la terminación de la guerra. En un primer momento, concentró sus esfuerzos por la paz en conseguir que Italia se mantuviera fuera de la guerra. Pero no tuvo éxito (declaración de guerra contra Austria el 23 de mayo de 1915). Tampoco los esfuerzos del papa para moderar las turbulentas olas del nacionalismo —especialmente encrespadas entonces entre franceses y alemanes— consiguieron éxitos inmediatos. Los unos llamaban a Benedicto XV «germanófilo»; los otros le motejaban de «papa francés». Un gran llamamiento a la paz, publicado el 1 de agosto de 1917 «fue sólo un eslabón en toda una cadena de esfuerzos por la paz realizados en esos años» (G. Maron, o.c, 214). La nota pontificia dirigida a los países en guerra sólo obtuvo una cierta aprobación en Alemania y en Norteamérica (presidente Thomas Woodrow Wilson), de forma que también aquella nota resultó vana.

La Santa Sede tomó numerosas medidas para eliminar las desgracias materiales ocasionadas por la guerra, sin tener en cuenta la nacionalidad o religión de los afectados. Así, por ejemplo, ayudó a los armenios durante la matanza turca de 1915-1916, en la que pereció aproximadamente un millón de personas.

El papa invitó incesantemente a prestar ayuda, pero puso también a continuación medios económicos vaticanos en una cantidad cercana a los 82 millones de liras de oro, para mitigar las situaciones de necesidad creadas por la guerra. Finalmente, destacaremos la colaboración para conseguir el canje de más de 100000 prisioneros de guerra, y la participación intensa en el servicio de búsqueda de desaparecidos. Romain Rolland llamó entonces al Vaticano la «segunda Cruz Roja».

En la llamada «cuestión romana» comenzó a despuntar paulatinamente una solución, que se plasmó en plena realidad durante el pontificado de Pío XI.

Acontecimientos intraeclesiales importantes fueron la publicación del *Codex Iuris Canonici* (1917), y la paulatina eliminación de las luchas modernistas.

Graves consecuencias para la Iglesia universal tendría la revolución rusa de octubre de 1917, pero sus repercusiones desbordan el lapso de tiempo al que nos referimos aquí.

VII

DESDE EL FINAL DE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL HASTA PÍO XII

Por Maximilian Liebmann

§149

La difícil reorientación tras la guerra

El desmoronamiento de la monarquía austro-húngara —llamada también monarquía del Danubio— en Estados nacionales planteó considerables dificultades a la Iglesia. Muchas diócesis quedaron rotas, y la paz de Saint-Germain confirió carácter definitivo a las divisiones consideradas hasta entonces como arbitrarias. Otro tanto cabe decir, para Alemania, acerca del tratado de Versalles. Pero las grandes mutaciones no fueron sólo de orden territorial. La proclamación de la república en Alemania y tres días más tarde en Austria creó una situación completamente nueva en muchos aspectos. La vieja alianza político-eclesial del trono y el altar había pasado a la historia. Particularmente difícil lo tuvo el protestantismo en Alemania, que vio en el reino de Prusia casi una cuestión de fe. Ese protestantismo perdió de golpe su posición privilegiada y su estructura organizativa a escala de soberanía regional. La relación de los católicos con la nueva forma de Estado no fue uniforme.

El cardenal Michael Faulhaber (1869-1952) aprovechó la oportunidad que le brindaba el Día de los católicos de 1922, celebrado en Munich, para pronunciar duras palabras contra el cambio de la forma de Estado y para criticar la constitución de Weimar y a los políticos de centro —la mayoría de los católicos de Alemania tenían algún tipo de relación con este partido— que habían apoyado esa constitución. El presidente de ese mismo Día de los católicos, el alcalde de Colonia, Konrad Adenauer, que desempeñaría un importantísimo papel político en Alemania tras la segunda guerra mundial, subrayó la importancia de tomar nota de la configuración real de los hechos. Ambas alas del catolicismo, la bávaro-monárquica y la renano-democrática, manifestaron así, abiertamente, sus divergencias.

En Austria, el cardenal vienés Friedrich Gustav Piffl (1864-1932) se acomodó inmediatamente a la nueva situación, y el mismo día que se proclamó la república (12 de noviembre de 1918), indicó al clero que exhortara a los fieles a la fidelidad incondicional al legítimo Estado germano-austríaco, al que la asamblea nacional provisional había declarado

república. Mientras que algunos círculos católicos acusaban al cardenal de traición y de infidelidad, el prelado Ignaz Seipel (1876-1932), que pronto se convertiría en líder indiscutible del partido cristiano-social y que como personaje dotado e íntegro hombre de Estado protagonizaría la historia de Austria durante una década, estuvo completamente de acuerdo con Piffl.

El papa Benedicto XV, que trabajó de forma incansable durante la primera guerra mundial y después de ella para conseguir una paz justa, pudo contemplar pocos meses antes de su muerte (22 de enero de 1922) cómo Francia establecía plenas relaciones diplomáticas con el Vaticano.

Su sucesor, Pío XI (1922-1939), era prefecto de la Biblioteca Vaticana cuando terminó la guerra. Posteriormente fue visitador apostólico y nuncio en Polonia, y unos meses antes de ser elegido papa había sido nombrado arzobispo de Milán. Su programa de gobierno, resumido en el lema *Pax Christi in regno Christi,* fue comentado por el mismo Pío XI en su primera encíclica, titulada *Ubi arcano.* En ella tiene su origen la Acción católica.

En España se fundó el *Opus Dei* en 1928. Se trata de una organización católica, parecida en algo a una orden religiosa, y compuesta por sacerdotes y seglares. Esta organización llegaría a ejercer gran influencia en la vida política y económica de España. En la actualidad, el *Opus Dei* está extendido y trabaja en muchas naciones. En 1982, esta organización fue elevada por el papa Juan Pablo II a la situación jurídica de prelatura personal.

§150

Los concordatos de Pío XI

Durante el pontificado de Pío XI se firmaron toda una serie de *concordatos;* el primero de ellos, con Letonia, en mayo de 1922. Vinieron después los suscritos con Baviera, Polonia, Lituania, Prusia y otros. Tres merecen una atención especial: en febrero de 1929 se firmaron los Pactos lateranenses, que comprendían un tratado de Estado, un acuerdo financiero y un concordato. Con estos pactos se solucionaba la «cuestión romana», nacida en 1870, y terminaba el conflicto entre la Iglesia y el Estado italiano. En el tratado de Estado, el Estado italiano reconocía la religión católica como única religión del Estado, y se garantizaba soberanía plena a la Santa Sede. El concordato complementa el tratado de Estado, y regula en 45 artículos cuestiones puntuales que afectan al Estado y a la Iglesia. Se hicieron considerables concesiones al Estado en el terreno de los ministros sagrados de la Iglesia (nombramiento de obispos y provisión de parroquias). A los ministros sagrados se les prohibió la actividad política.

El concordato con Austria, firmado solemnemente el 5 de junio de 1933 en Roma por el canciller federal Engelbert Dollfuss y por el ministro de justicia Kurt Schuschnigg, por parte de Austria, y por el cardenal secretario de Estado Eugenio Pacelli, por parte de la Santa Sede, fue ratificado el 1 de mayo de 1934, pero tiene poco que ver con el contenido del concordato suscrito con Italia. Efectivamente, los obispos decidieron en noviembre de 1933 —mediante una alusión a Italia y a Alemania (concordato con el *Reich)*— prohibir a los sacerdotes la actuación política activa o el ejercicio de un mandato político, en razón de la «situación política particularmente delicada». Pero tal prohibición no fue respetada de manera muy escrupulosa en la era del «Estado corporativo cristiano». El concordato, que tuvo en cuenta gran parte de los deseos de la Iglesia, regulaba en 23 artículos las relaciones entre Iglesia y Estado en Austria. Se dio solución a cuestiones pendientes tales como el procedimiento a seguir en la provisión de sedes episcopales, en temas relacionados con la enseñanza religiosa y con las escuelas católicas, en asuntos relacionados con el derecho patrimonial, así como el tema de los efectos jurídicos civiles del matrimonio canónico.

La decisión tomada por la conferencia episcopal de Austria el 30 de noviembre de 1933, por la que se obligaba a todos los sacerdotes con actividades políticas a abandonar en el plazo de 14 días todos sus cargos políticos, a nivel local, regional o nacional, no era una exigencia del concordato, como ya hemos apuntado, pero debe ser considerada como una de las consecuencias de éste.

El concordato con el Reich, suscrito el 20 de julio de 1933 y ratificado ya en septiembre de ese mismo año, fue utilizado propagandísticamente por el Gobierno nacionalsocialista. Éste, dirigido por Adolf Hitler, había conseguido legalmente el poder en Alemania el 30 de enero de 1933. Los simpatizantes de este movimiento celebraron la toma del poder exteriorizando su júbilo y con desfiles de antorchas. Tanto las Iglesias protestantes como la católica, especialmente la última, mantuvieron con este régimen, sobre todo con su ideología, una actitud que se movía entre el distanciamiento y el rechazo. La conferencia episcopal de Fulda, en su instrucción pastoral de agosto de 1931, había declarado abiertamente: el nacionalsocialismo pretende ser sólo un partido político con objetivos nacionales autorizados, pero de hecho contradice rotundamente verdades fundamentales del cristianismo y la organización de la Iglesia católica creada por Cristo.

Puesto que entonces el catolicismo político era todavía muy virulento y representaba un factor de poder en el partido de centro y en el partido popular bávaro, una instrucción de estas características no encerraba sólo una significación pastoral, sino también una gran importancia política. Pocas semanas después de haber tomado Hitler el poder, y ante las

elecciones que debían tener lugar el 5 de marzo, la conferencia episcopal alemana emitió una recomendación de voto que pretendía favorecer claramente al partido de centro. Tal vez por esa recomendación, el Partido nacionalsocialista obrero alemán (NSDAP) no llegó a conseguir la mayoría absoluta, que constituía su meta. Las declaraciones de Hitler sobre el significado y la posición del cristianismo en el nuevo Estado nacionalsocialista neutralizaron la declarada oposición de las Iglesias. «Cuando en los días de marzo se sucedieron con frecuencia las manifestaciones de aprobación, incluso entusiasta, de la Iglesia evangélica en favor del nuevo Estado, el 28 de ese mismo mes el episcopado católico suspendió su resistencia y oposición. En una nota hecha pública, los obispos, aludiendo expresamente a las seguridades que Hitler les había dado, retiraron las reservas que mantenían respecto al movimiento nacionalsocialista. Con ello se había roto la presa» (Scholder). Hitler, canciller del *Reich,* al que la dieta del 23 de marzo de 1933 había concedido plenos poderes dictatoriales para cuatro años, con la aprobación del partido de centro, vio en el catolicismo político un adversario serio y peligroso para el logro de sus propios objetivos. Por eso, tuvo sumo interés en que un artículo del concordato con el *Reich* prohibiera a sacerdotes y religiosos todo tipo de actividad política. En opinión de Hitler, ésta era la manera de paralizar el catolicismo político. Así, la Iglesia se veía expulsada de la escena política y quedaba relegada al ámbito estrictamente pastoral y religioso. El concordato con el *Reich* se suscribió tras rápidas negociaciones el 20 de julio de 1933 por el cardenal secretario de Estado Eugenio Pacelli y por el vicecanciller del *Reich* alemán, el famoso y discutido «conciliador» a la vez que católico practicante Franz von Papen. Dicho concordato ha sido objeto de enjuiciamientos sorprendentemente contrapuestos.

Para el historiador protestante de la Iglesia Klaus Scholder, el concordato con el *Reich* fue, desde el punto de vista teológico, «una de las decisiones más erróneas del siglo» tomadas por la Iglesia católica. Según Erwin Iserloh, el concordato con el *Reich* ofreció «a la Iglesia católica una posición de derecho a la que podía recurrir en caso de abuso». Habría que descartar aquí, sin embargo, todo lo que Hitler se propuso de carácter represivo y perturbador, «en buena medida debido a las lagunas del concordato del *Reich*». Tras la despolitización del clero (artículo 32), el punto político más candente era la protección del asociacionismo católico (artículo 31), al que el nacionalsocialismo consideraba como parte del catolicismo político y, por consiguiente, quería hacer desaparecer mediante la vía del concordato. Para la Iglesia, las negociaciones se centraban en la alternativa: concordato con el *Reich* o renuncia a las asociaciones. El concordato con el *Reich* trajo a la Iglesia un éxito, al menos a corto plazo: «Evitó en el último momento la catástrofe del asociacionismo católico» (K.

Repgen). Bajo la protección del concordato, «se pudo organizar lentamente la resistencia —opina Iserloh—, que dio la fuerza para vivir en la clandestinidad los años de la prohibición definitiva.» Según el mismo Iserloh, el cardenal Pacelli no pensaba que el concordato «representaba un gran éxito, sino que, puesto en el dilema, había elegido el mal menor». Repgen opina a modo de resumen: «El que el catolicismo alemán se conservara durante el tercer *Reich* bastante más intacto que casi todos los grandes grupos comparables..., se debió en último término al concordato con el *Reich.*»

§151

El «Estado corporativo cristiano» en Austria

El Gobierno Federal austríaco, católico y opuesto al nacionalsocialismo, que, tras la «autoeliminación» del parlamento (4 de marzo de 1933), había emprendido una línea autoritaria y trataba de implantar el Estado corporativo cristiano siguiendo las orientaciones de la encíclica *Quadragesimo anno,* temía que los del partido nacionalsocialista utilizaran el concordato con el *Reich* como arma propagandística contra el Gobierno austríaco. Para evitar tal posibilidad, el canciller federal Dollfuss intervino ante el cardenal secretario de Estado al día siguiente de haberse firmado el concordato con el *Reich, y* le pidió que la prensa vaticana tuviera a bien expresar con toda claridad que el concordato había sido suscrito por la «Santa Sede y el *Reich* alemán, no por el nacionalsocialismo» (Kremsmair).

Una semana más tarde se podía leer en «L'Osservatore Romano», órgano de prensa oficioso del Vaticano, en un tono muy general, que los concordatos con los Estados se firman para asegurar la libertad y los derechos de la Iglesia, pero que los mismos no significan una «confirmación o reconocimiento de una determinada corriente de doctrinas u opiniones políticas». La Iglesia evangélica consiguió, en analogía con el concordato, la *Constitución de la Iglesia evangélica de Alemania y* en septiembre de 1933 eligió por unanimidad, en el sínodo nacional de Wittenberg, a Ludwig Müller (1883-1943) como obispo del *Reich.* En aquellos momentos, muchos miembros de ambas confesiones fueron presa de desbordado entusiasmo a favor del nacionalsocialismo. Los atropellos que el Gobierno nacionalsocialista comenzó a cometer en seguida contra el espíritu y la letra del concordato hicieron recapacitar a bastantes. El episcopado tuvo que servirse de la predicación y de diversos escritos para oponerse a los abusos.

En Austria, que pronto se convirtió en país de emigración para alemanes que buscaban cobijo y libertad, se celebró en septiembre de 1933

el Día de todos los católicos alemanes, en el que participaron poquísimos alemanes a causa de la barrera de los mil marcos. Mientras que Dollfuss utilizó abundantemente este Día de los católicos alemanes para hacer propaganda de su propia línea autoritaria, la ocasión fue manantial de importantes impulsos para los intereses intraeclesiales, para la liturgia, la pastoral y la reestructuración de la Acción católica. En Alemania, los atropellos del Gobierno nacionalsocialista contra instituciones católicas y, por consiguiente, contra el concordato —a partir de 1936 no se permitió imprimir en los boletines oficiales de los obispados cartas pastorales— crecieron constantemente. El episcopado tuvo que tomar postura en contra mediante frecuentes instancias, y la Santa Sede por medio de notas diplomáticas. Puesto que todas las conversaciones, instancias y notas diplomáticas de la Iglesia no producían fruto alguno, la Santa Sede, de acuerdo con aquella parte del episcopado alemán que consideraba insuficiente la política de instancias del presidente de la Conferencia episcopal, cardenal Adolf Bertram de Breslau, tomó la decisión de publicar una encíclica sobre la problemática de Alemania. En consecuencia, el cardenal secretario de Estado, Eugenio Pacelli, partiendo de un esbozo básico preparado por el cardenal Faulhaber, redactó, «bajo la supervisión personal del papa» (Repgen), la encíclica *Mit brennender Sorge.* Roma atacaba duramente la ideología y política religiosa del nacionalsocialismo, pero sin utilizar jamás el término nacionalsocialismo. Se consiguió imprimirla en secreto, repartirla y, para gran sorpresa del Gobierno nacionalsocialista, leerla el domingo de ramos —21 de marzo— de 1937, desde los púlpitos de las iglesias de Alemania. Pero la encíclica no dio el fruto esperado, ni la Conferencia episcopal de Fulda cambió su «política de instancias» pasando a la movilización de la opinión pública, ni el régimen nacionalsocialista cambió su lucha contra la Iglesia ni su ideología.

En el Estado corporativo cristiano de Austria, los católicos estaban divididos en el enjuiciamiento del nacionalsocialismo. Mientras que la línea conservadora, agrupada en torno a las revistas «Christlicher Ständestaat», «Junge Front» y «Sturm über Österreich» tenían una mentalidad anticomunista y antinacionalsocialista de marcado tono agresivo, la corriente que se agrupaba en torno a la revista «Schönere Zukunft» defendía la conveniencia de llegar a un acuerdo con el nacionalsocialismo, examinarlo y conservar lo bueno, partiendo de la idea de que el nacionalsocialismo podía ser un destacado compañero de lucha contra el comunismo. Por eso, «Schönere Zukunft» se limitó a publicar algunos extractos de la encíclica *Mit brennender Sorge,* suprimiendo precisamente los pasajes críticos. Significativamente, la revista prestó mayor atención a la encíclica anticomunista *Divini redemptoris,* publicada casi al mismo tiempo (con una diferencia de cinco días). Con la simultánea publicación de estas dos encíclicas, Pío XI quería subrayar su postura

fundamental, que el secretario de la Congregación para asuntos extraordinarios, el que más tarde sería cardenal secretario de Estado, Domenico Tardini, expresaba en 1943 al encargado de negocios inglés con los siguientes términos: «Dos peligros amenazan a la cultura europea y cristiana, el nazismo y el comunismo. Ambos son marciales, antirreligiosos, totalitarios, tiranos, crueles y militaristas.» Y opinaba que si no desaparecían los dos por la guerra, sino que sobrevivía uno de ellos, no sería posible una paz verdadera, y el mundo se encaminaría hacia una guerra todavía peor.

§152

Bajo el nacionalsocialismo

En las diversas valoraciones del comunismo y del nacionalsocialismo por parte del ala progresista del catolicismo austríaco de entonces hay que buscar algunos de los motivos esenciales para el comportamiento de los obispos austríacos en la anexión de marzo de 1938. Tres días después de la entrada de las tropas hitlerianas en Austria, el cardenal Theodor Innitzer hizo a Hitler una visita de cortesía y utilizó incluso la forma de saludo alemana. En la «solemne declaración» del episcopado se podía leer: «También estamos convencidos de que mediante la actuación del movimiento nacionalsocialista se ha puesto coto al peligro del bolchevismo impío que todo lo destruye.» Y se invitó a los creyentes a votar por la anexión a la Alemania hitleriana. A decir verdad, el texto de la declaración fue compuesto al dictado del llamado comisario del *Reich* para la reunificación de Austria con el *Reich* Alemán, Josef Bürckel. El inicial entusiasmo por la nueva situación, entusiasmo que se propagó hasta los estamentos eclesiásticos más elevados y que barrió de la noche a la mañana al Estado corporativo cristiano, cambió de signo a los pocos meses. Cuando, el 8 de octubre de 1938, la multitud nacionalsocialista irrumpió en el palacio arzobispal de Viena e hizo verdaderos actos de vandalismo en sus dependencias, debió quedar absolutamente claro incluso, para el más declarado partidario católico de un entendimiento con el régimen de Hitler, que todo acuerdo resultaba imposible.

Sobre los pogromos judíos de la llamada «noche de cristal del *Reich»,* en noviembre de 1938, guardaron silencio las Iglesias; tampoco Roma protestó. Sólo Johannes Ude, profesor de teología de Graz y reformador (1874-1965), que durante algún tiempo había sostenido una postura de manos tendidas al nacionalsocialismo, dirigió un apasionado escrito de protesta a las instancias nacionalsocialistas competentes de Austria por los «ataques bandidescos a las sinagogas judías». Ese escrito le valió la expulsión de la provincia de Estiria. Por sus esfuerzos en pro de la

paz, su otrora colaborador en el movimiento de abstinencia Max Joseph Metzger (1887-1944) fue acusado de «alta traición y de favorecer al enemigo» y ejecutado. Metzger fue además uno de los pioneros del ecumenismo católico y en 1938 había participado en la fundación de la hermandad *Una Sancta,* cuya finalidad era la de ayudar a preparar la unión de la Iglesia mediante la oración y el encuentro fraterno. Aquel mismo año se vieron coronados por el éxito los esfuerzos de algunas comunidades eclesiales para crear en Ginebra un Consejo ecuménico de las Iglesias, entre los que no estaba la Iglesia católica. La constitución oficial del Consejo ecuménico de las Iglesias, se produjo, finalmente, en 1948, en Amsterdam.

Pero la ejecución de Metzger no fue un caso aislado. Muchos cristianos tuvieron que soportar padecimientos indecibles, en diversos campos de concentración y cárceles, a causa de su fe. Entre los sacerdotes y religiosos, la barbarie del nacionalsocialismo causó alrededor de 4000 víctimas.

Mencionemos algunas personalidades: el sacerdote franciscano-conventual Maximilian Kolbe (1894-1941) murió, sustituyendo a un padre de familia, en medio de grandes tormentos en el *bunker* del hambre del campo de concentración de Auschwitz; la filósofa Edith Stein (1891-1942), de origen judío, carmelita, fue víctima de la locura racial; el sacerdote palotino Franz Reinisch (1903-1942), de Innsbruck-Feldkirch, se negó a enrolarse en el ejército nacionalsocialista, y fue decapitado en 1942. Motivos de conciencia llevaron al campesino del norte de Austria Franz Jägerstätter (1907-1943) a considerar como imposible su enrolamiento en el ejército de Hitler; el ejemplo de Reinisch le confirmó en su postura y le dio ánimos para recorrer un año más tarde el camino hacia el patíbulo. Pocas semanas antes del final de la guerra y del dominio nacionalsocialista fue ejecutado en la prisión de Berlín el jesuita Alfred Delp (1907-1945), bajo la acusación de alta traición y de traición a la patria. La religiosa Restituía (Helena) Kafka (1898-1943), del hospital de Mödling, en el sur de Austria, fue condenada a muerte en 1942 «por preparar una alta traición y por cooperación con el enemigo», siendo ajusticiada en Viena en marzo de 1943. Ella fue la única religiosa católica ejecutada por el régimen nacionalsocialista tras una sentencia de muerte. El consiliario de los estudiantes de Graz, el franciscano, Kapistran Pieller (1891-1945) fue condenado a muerte en 1944 por su colaboración en el movimiento antifascista de liberación de Austria, siendo fusilado el 15 de abril de 1945 en Stein del Danubio.

También en la Iglesia protestante, dividida en grupos por necesidades políticas, hubo víctimas. Entre ellas, hay que mencionar al párroco Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), que en la discusión eclesial intraprotestante había afirmado: «El que se separa a sabiendas de la Iglesia confesante de

Alemania, se separa de la salvación.» Fue ahorcado el 9 de abril de 1945 en el campo de concentración de Flossenbürg, juntamente con el almirante Canaris y otros.

Al tiempo que se llevaba a cabo esta persecución de cristianos, la «dictadura nacionalsocialista puso en marcha la eliminación de los enfermos mentales —disimulada con el nombre de *eutanasia*—, la deportación y el asesinato de los judíos europeos, la perversión del Estado de derecho hasta alcanzar unas dimensiones que superan toda fantasía humana» (L. Volk). Puesto que los enfermos mentales estaban recogidos principalmente en instituciones eclesiásticas, las autoridades de la Iglesia supieron en seguida que esos enfermos eran liquidados lisa y llanamente. La valerosa denuncia pública y frecuente del obispo de Münster, conde Clemens Augustinus Galen (1878-1946), contra esta barbarie logró éxitos considerables. La Iglesia no hizo nada semejante para poner fin al asesinato masivo de judíos. Se dieron sin duda algunos intentos de ayuda, como por ejemplo a través de la asociación de San Rafael en Alemania, o de la ayuda del cardenal Innitzer (1875-1955) a los católicos no arios, pero tuvieron un éxito muy discreto, a causa principalmente de las restricciones a la inmigración impuestas por los diversos países implicados. «La secretaría de Estado fue informada relativamente pronto sobre la forma en que se organizaba el asesinato de judíos, y, a diferencia de otros muchos, dio crédito a estas noticias» (Repgen). Si tenemos en cuenta que la cifra de 6 millones de víctimas judías es bastante segura, los tres cuartos de millón de judíos salvados por las medidas católicas representan una magnitud digna de consideración. Muchos de ellos debieron su supervivencia a la intervención del papa Pío XII.

Es cierto que, inmediatamente después de su elección (2 de marzo de 1939), Pío XII detuvo la publicación de la encíclica *Societatis unio,* encargada por su antecesor y en la que se condenaba duramente el racismo. Se emprendía así el camino del «silencio para evitar lo peor», pero las grandes ayudas aportadas por el pontífice Pío XII fueron modélicas y se dejaron sentir.

Como Roma, también el episcopado alemán guardó silencio. Su presidente, el cardenal Bertram, seguía pensando en la necesidad de mantener la «política de las instancias». «En su concepción del ministerio, marcada por la experiencia del conflicto entre la Iglesia y el Estado *(Kulturkampf),* la administración de los sacramentos y la pastoral parroquial estaban por encima de las restantes obligaciones episcopales; en este caso concreto, por encima de la intervención pública en favor de los derechos fundamentales de la persona» (L. Volk). Los católicos guardaron un tupido silencio sobre los acontecimientos en torno al atentado, por motivos de conciencia cristiana, contra la vida de Hitler, el 20 de julio de 1944.

Por el contrario, los protestantes se creyeron en la obligación de enviar a Hitler el siguiente telegrama: «En todas las iglesias evangélicas de Alemania se expresará hoy en la oración el agradecimiento por la bondadosa protección de Dios y su visible preservación...»

§153

El pontificado de Pío XII

Pío XII (1939-1958), al que en numerosas ocasiones se le ha reprochado su silencio sobre las crueldades del nacionalsocialismo —*ad maiora mala vitanda*—, fue elegido papa a los 63 años de edad, el 2 de marzo de 1939, en uno de los cónclaves más breves de la historia de la Iglesia, en el tercer escrutinio. Había nacido en una familia romana de funcionarios, y fue ordenado sacerdote en 1899. Desde 1917 hasta 1925 estuvo de nuncio en Munich; a continuación, en Berlín. En febrero de 1930 fue nombrado secretario de Estado, tras haber sido nombrado cardenal en diciembre del año anterior. En vísperas de la segunda guerra mundial, el 24 de agosto de 1939, pronunció un mensaje radiado, pidiendo encarecida, aunque vanamente, que se salvaguardara la paz: «Nada está perdido con la paz; todo puede perderse con la guerra.» Todos los llamamientos a la paz durante la guerra mundial, especialmente en las alocuciones navideñas, fueron vanos. En el Vaticano se montó una oficina de información sobre prisioneros y desaparecidos de guerra, y se impartían las correspondientes informaciones a los familiares. Caravanas de camiones fletados por el Vaticano transportaron alimentos y víveres del centro y norte de Italia para la ciudad de Roma, que se encontraba en una gravísima situación. Para muchas personas de diversas razas y religiones, el Vaticano se convirtió en asilo salvador. A los pocos meses de haber terminado la guerra, en febrero de 1946, Pío XII nombraba 32 cardenales de todas las partes del mundo. Entre ellos había tres alemanes; de éstos, Galen, de Münster, y Preysing, de Berlín, se habían hecho particularmente famosos y renombrados por su postura contraria al nacionalsocialismo. Con el nombramiento de cardenales hecho en enero de 1953 Pío XII prosiguió la internacionalización del sacro colegio.

Entre las 33 personas canonizadas por Pío XII predominan franceses e italianos. En la de Pío X, realizada en 1954, no hubo una aprobación unánime.

En sus innumerables alocuciones, Pío XII tomó postura respecto de las más diversas cuestiones y problemas. Aunque no hizo una exposición sistemática de su ideario social, sin embargo se expresó en numerosas ocasiones, a veces con mucha profundidad, sobre cuestiones sociales. En una de sus encíclicas más importantes, *Mystici corporis Christi* (junio de

1943), Pío XII desarrolló la doctrina de la Iglesia como cuerpo de Cristo, la de las notas de la pertenencia a la Iglesia, y la relación entre ministerio y carisma. Con la encíclica *Divino afflante Spiritu* (septiembre de 1943) se abriría una nueva puerta a la ciencia bíblica, y se introduciría la ciencia moderna en el estudio de la Biblia. La liturgia y sus reformas —de la que Pío XII se sintió más cerca que del creciente movimiento ecuménico— fueron las destinatarias de la encíclica *Mediator Dei* (noviembre de 1947). La Madre de Dios y su dignidad regia es el tema de la carta encíclica *Ad caeli reginam* (octubre de 1954). Cuatro años antes, había declarado dogma la Asunción de María al cielo en cuerpo y alma, mediante la bula *Munificentissimus.* De los errores de la época se ocupó la *Humani generis* (agosto de 1950), en un tono notablemente conservador.

Pío XII implantó la jerarquía eclesiástica en China y en diversas partes de África. La autoridad del papado alcanzó con él cotas desconocidas hasta entonces, pero Pío XII tuvo que contemplar la propagación mundial del comunismo (por ejemplo, en China), al que había condenado de forma durísima en julio de 1949 mediante un decreto del Santo Oficio. En la constitución *Provida Mater Ecclesia,* de febrero de 1947, se fijaron las normas para los institutos seculares, cuyos miembros, sin vivir en comunidad, se obligaban a observar los consejos evangélicos.

En 1953 se firmó el concordato con España, en el que la relación entre Iglesia y Estado en un país católico alcanzaba una regulación casi ideal.

El 9 de octubre de 1958 fallecía «el Papa magro, de aspecto ascético, con cabeza romana, que siempre cuidaba su aspecto externo» (Repgen) y que «como personalidad autoritaria, condujo a la Iglesia de forma centralista (y desde 1944 sin secretario de Estado)» (Leiber).

VIII

DEL CONCILIO VATICANO II A NUESTROS DÍAS

Por Maximilian Liebmann

§154

Juan XXIII y Pablo VI: los papas del concilio

Cuando los cardenales eligieron como papa a Angelo Giuseppe Roncalli, patriarca de Venecia, en el cónclave del 28 de octubre de 1958, no tenían la menor sospecha de haber elegido al papa que convocaría un concilio. Juan XXIII (1958-1963), que en muchos aspectos era el polo opuesto de su antecesor inmediato y que fue considerado por muchos, al principio, como un papa de transición y de compromiso, procedía de una familia de pequeños campesinos, con muchos hijos. Nació el 25 de noviembre de 1881 en Sotto il Monte, diócesis de Bérgamo.

Tras conseguir el doctorado en Roma en 1904 y recibir la ordenación sacerdotal, fue nombrado en 1905 secretario particular del obispo de su diócesis. Poco después se convertiría también en profesor de historia de la Iglesia, de apologética y de patrología en el seminario diocesano de Bérgamo. Roncalli intervino en la primera guerra mundial como ayudante sanitario y como capellán castrense. A continuación ejerció como director espiritual en el seminario de su diócesis. Entonces prosiguió el trabajo ya comenzado sobre las actas de la visita de san Carlos Borromeo a la diócesis de Bérgamo. El interés histórico-científico de Roncalli se centró también en el autor de los *Anales de historia eclesiástica,* cardenal César Baronio. En marzo de 1925, al ser nombrado visitador apostólico en Bulgaria, Roncalli entraba en el servicio diplomático de la Santa Sede. Ese mismo año fue consagrado obispo titular de Areopoli. Entonces hizo suyo el lema de Baronio: «Oboedientia et pax.» Nueve años más tarde Pío XI lo nombraba delegado apostólico para Grecia y Turquía, y administrador del vicariato apostólico en Estambul. Esto le permitió a Roncalli tener conocimientos de primera mano sobre la Iglesia griega ortodoxa y sobre la unida. Durante la ocupación de Grecia por las tropas alemanas se hizo famoso por sus ayudas a la población, incluidos los judíos. A finales de 1944 Pío XII le nombraba, sorprendentemente, para uno de los puestos más importantes y difíciles que cabía imaginar por aquellas fechas: nuncio del Vaticano en París. Allí alcanzaría pronto un éxito resonante. Consiguió impedir el traslado de los 33 obispos inculpados de colaboración con el régimen de Vichy. Para los estudiantes de teología alemanes que se encontraban en Francia como

prisioneros de guerra, Roncalli consiguió la posibilidad de que continuaran su formación en Chartres. Desde 1951, el nuncio Roncalli fue también observador permanente de la Santa Sede en la UNESCO. El 12 de enero de 1953 fue nombrado cardenal. Siguiendo una vieja tradición, el presidente de la República Francesa Vincent Auriol le impuso el birrete cardenalicio.

Con ello terminó la carrera diplomática de Roncalli. Su nuevo campo de actuación sería el patriarcado de Venecia. Allí se dedicaría por completo a la pastoral. 30 nuevas parroquias y un seminario menor creó durante su breve patriarcado, de cinco años de duración. El patriarca peregrinó a Santiago de Compostela (España) y a Lourdes (Francia), donde consagró la nueva basílica subterránea, dedicada a la Madre de Dios. Roncalli satisfacía así el deseo del episcopado francés.

A pesar de toda esa abundante actividad en la Iglesia y para la Iglesia, el patriarca Roncalli era casi un desconocido para el mundo en el otoño de 1958, cuando se dirigió a participar en el cónclave. El gran público, incluso algunos ilustres historiadores de la Iglesia, deseaban una figura pontificia que respondiera al ideal que había encarnado Pío XII: exquisito, alto, delgado, de gestos eficacísimos, rayanos casi en lo teatral, pero siempre convencidos. Así había vivido y actuado Pío XII, había creado el prototipo de papa y había fijado una nueva medida. Ya sorprendió un tanto el nombre de Juan, que se impuso el nuevo papa. Pero aún llamó más la atención la numeración que adjuntó al nombre, porque ya había habido un Juan XXIII (1410-1415), aunque, a decir verdad, se discutió largo y tendido durante siglos si aquel Juan XXIII debía ser considerado como papa legítimo o como antipapa. Roncalli, aficionado a la historia de la Iglesia, disiparía la última sombra de duda al imponerse el nombre de Juan XXIII. Con una cordialidad desacostumbrada, con la sencillez, modestia y bondad que fluía de su persona, Juan XXIII se ganó en seguida los corazones de las gentes. Salía del Vaticano sin hacer aspaviento alguno, peregrinaba en tren a Loreto y a Asís, algo absolutamente inconcebible en Pío XII.

El mundo estaba entusiasmado con el papa, a quien le gustaba hacer escapadas del Vaticano a lugares cercanos. «Giovanni fuori le mura», solían bromear los romanos; «Johnny Walker», le llamaban cariñosamente los americanos. No sólo visitaba iglesias y seminarios eclesiásticos, sino también hospitales e incluso cárceles. A los reclusos de la cárcel romana de Regina Coeli les consoló grandemente no sólo con su visita, sino también, y especialmente, al contarles que también un tío suyo había sido encarcelado en cierta ocasión bajo la acusación de cazador furtivo. Esta actuación de Juan XXIII no encontró sólo voces de aprobación en la Iglesia católica. Algunos críticos pensaron que el papa había ido demasiado lejos. Pero Juan XXIII se adentraba así en el corazón de muchas personas, incluso de bastantes que se encontraban fuera de la Iglesia católica, como el

papa bueno, el papa de la apertura al mundo, el papa del *aggiornamento.* Él hablaba de sí mismo como «José, vuestro hermano». Y Juan XXIII restauró algo que no se había hecho desde Pío IX: el lavatorio público de los pies el día de jueves santo.

El papa se distanció del estilo de gobierno practicado por sus predecesores. En opinión de Juan XXIII, los obispos no eran unos simples recadistas del papa, sino sus hermanos, con los que dirigía conjuntamente la Iglesia. De esa manera, se iniciaba una postura que trataría de desmontar el centralismo en la medida de lo posible y conveniente. No tuvo tanta preocupación por la mariología como sus antecesores. La decidida postura anticomunista de éstos había arrastrado a la Iglesia a la división este-oeste, y no había sido beneficiosa para la tarea universal de la Iglesia. Uno de los grandes objetivos de este papa fue el de abrir las puertas de par en par y el de poner fin a la identificación de la Iglesia con el mundo occidental. En esta perspectiva tenemos que contemplar la recepción que Juan XXIII dispensó a principios de 1963 a la hija y al yerno de Nikita Kruschov, entonces secretario del partido comunista de la Unión Soviética, recibimiento que causó sorpresa general y malestar en los ambientes conservadores. Con anterioridad se había llegado a una cierta distensión y se dieron pasos que permitieron a los sucesores de Juan XXIII llevar otra política con los países del este. Entre los logros inmediatos de esta actitud flexible frente a los países comunistas del este mencionemos la liberación del metropolita Slipyi de Lemberg y el sorprendente envío de observadores del patriarca de Moscú al concilio Vaticano II.

Juan XXIII compuso ocho encíclicas, entre las que hay que destacar por su singular importancia *Mater et magistra,* publicada el 15 de mayo de 1961, y *Pacem in terris,* entregada a la opinión pública el 11 de abril de 1963, ocho semanas antes de su muerte. *Mater et magistra* continuaba la gran tradición de las encíclicas sociales de los pontífices anteriores, subrayaba la importancia de éstas y desarrollaba sus enseñanzas sociales *(Rerum novarum,* 1891, y *Quadragesimo anno,* 1931). El completo silencio sobre la doctrina de las corporaciones profesionales, uno de los puntos centrales de la encíclica *Quadragesimo anno,* resulta llamativo y tal vez pretenda sugerir el abandono implícito de esta doctrina. Gran revuelo causó la encíclica sobre la paz, titulada *Pacem in terris.* Juan XXIII mismo calificó esta encíclica como segundo pilar de su pontificado; como primer pilar consideraba él el concilio. En esta encíclica transmitió a la posterioridad toda la riqueza de su espíritu. Esta encíclica se convirtió pronto en tema de disputa entre el este *y* el oeste. Mientras que los países del este la recibían con alegría, en occidente no se vio libre de críticas negativas. Sin mencionar expresamente al bloque del este, pero refiriéndose claramente a su ideología, escribió el papa: «Desde este punto de vista, es absolutamente correcto trazar una distinción entre determinados

movimientos que se ocupan de cuestiones económicas, sociales, culturales o de política y las doctrinas filosóficas erróneas sobre la esencia, origen y meta del mundo y del hombre; es imprescindible tal distinción, aunque esos movimientos hayan nacido de tales concepciones doctrinales y se alimenten de ellas... Podría darse el caso de que una aproximación o contactos que parecieron hasta el presente carentes de sentido desde todo punto de vista fueran ahora útiles o comenzaran a ser considerados como fructíferos para el futuro.»

Juan XXIII consiguió también abrir una gran brecha en el ecumenismo. Abandonó el principio sostenido hasta entonces según el cual la unidad de la Iglesia sólo era posible mediante el retorno de los cristianos no católicos a la Iglesia católica. Él veía en esos cristianos a sus hermanos, y dio un paso decisivo con la creación del Secretariado para la unidad de los cristianos, en 1960.

El sínodo diocesano de Roma, convocado por Juan XXIII poco después de su elección como papa y celebrado en enero de 1960, se desarrolló siguiendo cauces marcadamente conservadores. La reforma del Derecho canónico, considerada como necesaria ya entonces, comenzó a tener unos perfiles menos borrosos con el nombramiento de la correspondiente comisión cardenalicia en marzo de 1963.

Poco antes de convocar el concilio Juan XXIII publicó la constitución *Veterum sapientia,* en la que declaraba la obligación de utilizar el latín en la liturgia y en la enseñanza de la teología (1962). Esto forma parte de los rasgos contradictorios del papa, como su advertencia respecto de los escritos de Teilhard de Chardin.

Juan XXIII, cuya personalidad carismática ejerció una irradiación inesperadamente fuerte mucho más allá de los ambientes católicos, falleció el 3 de junio de 1963 (lunes de Pentecostés) acompañado por la profunda tristeza que el mundo entero sentía por su muerte.

Como Juan XXIII, también su sucesor Pablo VI (1963-1978) procedía del norte de Italia. Éste había nacido el 26 de septiembre de 1897 en Concesio, Brescia, y era hijo de un abogado y político. Giovanni Battista Montini, tal era su nombre civil, estudió en el seminario diocesano de Brescia. Fue ordenado sacerdote el 8 de marzo de 1920. Amplió sus estudios en la Universidad Gregoriana de Roma y en la universidad estatal. Posteriormente ingresó en la Academia diplomática pontificia, y, tras una breve estancia en la nunciatura de Varsovia, prosiguió su carrera dentro de la secretaría de Estado. El 1 de noviembre de 1954, Montini era nombrado arzobispo de Milán. Juan XXIII le nombró cardenal el 15 de diciembre de 1958. Y fue elegido papa el segundo día del cónclave, en el que había entrado como favorito. Era el 21 de junio de 1963. Coronado con la tiara —él mismo aboliría su uso—, dio a conocer su programa en la misa de la coronación y en un mensaje radiofónico anterior a la coronación, celebrada

el 30 de junio. Señaló como punto primero y más importante la continuación y terminación del concilio. Los esfuerzos en favor de la justicia social, de la paz y de la unidad de los cristianos eran otros puntos de su programa.

Pablo VI escribió siete encíclicas. Podemos calificar la encíclica *Populorum progressio,* de 1967, como la más importante de todas ellas. Sus temas principales son la economía mundial, el tercer mundo y la paz mundial. La publicación de la encíclica *Humanae vitae* el 25 de julio de 1968 y las restantes encíclicas de Pablo VI relegaron a la *Populorum progressio* a un segundo plano de interés y la devaluaron injustamente. En la *Humanae vitae,* Pablo VI pronunciaba un no rotundo contra la regulación artificial de la natalidad, lo que dio origen a una discusión a nivel universal y en parte bastante acalorada. Amplios sectores de la Iglesia católica no estaban dispuestos a aceptar las enseñanzas de esta encíclica. Se suscitó entonces la discusión de un tema que iba mucho más allá de la *Humanae vitae,* el de la autoridad magisterial pontificia y su poder vinculante tal como se presenta especialmente en las encíclicas. El tema fue debatido abiertamente y recibió respuestas diversas.

Otra característica de este pontificado fueron los grandes viajes al extranjero. El primero de ellos llevó al papa, en 1964, a Israel y Jordania, donde se encontró con el patriarca ecuménico de Constantinopla, Atenágoras. Este encuentro causó una enorme sensación. En octubre de 1965, Pablo VI visitó América y habló ante la asamblea general de las Naciones Unidas. Pablo VI era no sólo el primer papa que pisaba suelo americano, sino también el primero que visitaba los restantes continentes de la Tierra.

En 1967 creó el Consejo de los seglares y la comisión *Iustitia et pax;* dos años más tarde, la Comisión internacional de teólogos. *Cor unum,* fundada en 1971, debía coordinar la actuación caritativa de la Iglesia; y el Comité para la familia, nacido en 1973, se ocuparía de los temas de la familia, tan amenazada. Con la larga audiencia privada que Pablo VI concedió el 30 de enero de 1967 a Podgorny; presidente del Estado soviético, alcanzaban su expresión visible los contactos de la Iglesia con el este.

La actuación postconciliar del papa se vio ensombrecida en alguna medida por la a veces encarnizada lucha de los «tradicionalistas» contra diversas innovaciones, sobre todo en cuanto a la reforma litúrgica, lucha acaudillada por el antiguo arzobispo francés Marcel Lefebvre.

El fallecimiento de Pablo VI el 6 de agosto de 1978, de trastornos circulatorios, sorprendió a la opinión pública.

§155

Anuncio y preparación del concilio

Al poco tiempo de haber terminado la guerra, Pío XII puso en marcha amplios e intensos preparativos para un concilio, pero mantuvo sus planes conciliares en el más estricto secreto. Se llegó incluso a crear una comisión central, pero las excesivamente profundas diferencias de opinión entre los colaboradores y las comisiones dieron al traste con estos planes conciliares. El anuncio de un concilio fue hecho por Juan XXIII de forma espontánea, y pilló de sorpresa incluso a los cardenales reunidos el 25 de enero de 1959 en San Pablo para el culto estacional.

Cuando Juan XXIII anunció la celebración de un concilio, uno de sus principales motivos lo constituía la unidad de los cristianos, el deseo de restablecer esa unidad especialmente con los ortodoxos.

A mediados de mayo de 1959 se creó la comisión para los trabajos preconciliares *(Commissio antepraeparatoria),* bajo la presidencia del cardenal secretario de Estado Domenico Tardini. Esa comisión pidió a los obispos, superiores de órdenes religiosas, así como a las universidades y facultades católicas la presentación de temas y programas para su deliberación. La Comisión antepreparatoria recibió 2812 *postulate,* que ella clasificó y sometió a la consideración de los estamentos curiales y a las autoridades vaticanas, para que éstas tomaran postura al respecto. Con el *motu proprio Superno Dei nutu,* del 5 de junio de 1960, Juan XXIII daba oficialmente un nombre al concilio anunciado —*Concilio Vaticano II*— y creaba diez comisiones preparatorias *(Commissiones praeparatoriae),* a las que se encargó la elaboración de los documentos conciliares. Mientras que la Comisión para el apostolado seglar trabajaba con independencia casi completa, las restantes nueve comisiones llevaban a cabo su cometido específico en estrecho contacto con las correspondientes autoridades de la curia romana. A estas diez comisiones se sumó en seguida el Secretariado para la unidad de los cristianos, creado el 5 de junio, y dio muestras de una notable agilidad y vitalidad bajo la dirección del cardenal Augustin Bea. El papa se reservó personalmente la presidencia de la Comisión central, cuyo cometido consistía en examinar y coordinar los proyectos que se habían recibido. Los trabajos preparatorios se realizaron con gran diligencia, pero en el más estricto secreto. Aunque los proyectos y documentos elaborados parecían casi insuperables, el concilio no se sintió satisfecho con ninguno de ellos.

En la constitución *Humanae salutis,* fechada el 25 de diciembre de 1961, se fijaba que el concilio se celebraría en Roma, al año siguiente, 1962. El *motu proprio Concilium diu,* del 2 de febrero de 1962, fijaba el 11 de octubre como fecha de la inauguración del concilio. El Secretariado para

la unidad, presidido por el cardenal Bea, se encargó de invitar a las Iglesias separadas de Roma para que enviaran observadores oficiales al concilio. Muchas de las comunidades cristianas representadas en el Consejo mundial de las Iglesias aceptaron esa invitación.

Particularmente decepcionante resultó la actitud de rechazo de la ortodoxia. Además, el patriarcado de Moscú hizo grandes alardes publicitarios. Sin embargo, cuando se presentaron dos representantes del patriarca moscovita Alexios para la apertura del concilio fue grande la alegría en Roma, y no menor la sorpresa en Constantinopla. Por fin, el Patriarcado ecuménico envió observadores al tercer período de sesiones. Sin embargo, estuvieron representadas en el concilio desde el principio siete Iglesias ortodoxas, la Iglesia anglicana, nueve Iglesias y comuniones protestantes, y los viejos católicos. El 6 de agosto de 1962, en el *motu proprio Appropinquante concilio,* el papa publicaba el reglamento del concilio, dividido en 70 artículos. En ese documento se establecían tres categorías de participantes y tres tipos de sesiones.

Participantes

1. Miembros con derecho a voto, y por consiguiente padres conciliares en sentido estricto, son todos los obispos, tanto los residenciales como los titulares y los auxiliares, y además los superiores de las órdenes religiosas exentas.

2. Los peritos elegidos por el papa.

3. Los observadores.

A partir del segundo período de sesiones se modificó notablemente el reglamento, y se incluyó una cuarta categoría de participantes:

4. Los oyentes *(auditores).* En principio, se pensó sólo en varones, pero en seguida fueron designadas también mujeres; finalmente, se admitió en este grupo a sacerdotes. Los oyentes no participaban en los trabajos conciliares; y tenían derecho sólo a asistir regularmente a las congregaciones generales.

Sesiones

1. Sesiones públicas, presididas personalmente por el papa.

2. Congregaciones generales, cuyo presidente era un cardenal del Consejo de los diez, designado por el papa. A partir del segundo período de sesiones ejerció esa función uno de los cuatro moderadores nombrados por el papa.

3. Comisiones. Las diez comisiones —el número de sus miembros fue al principio de 24; se amplió después al impar de 25 y, al principio del tercer período de sesiones, a 31— estaban presididas por un cardenal nombrado por el papa y que era al mismo tiempo prefecto de la

correspondiente congregación romana. El concilio eligió a dos tercios de los padres; el papa nombró a un tercio.

Tras algunas vacilaciones se concedió rango de comisión al Secretariado para la unidad de los cristianos. Se asignaban peritos a una comisión, pero ésta tenía derecho a incluir también a otros por su cuenta.

En los tres tipos de sesiones se consideró la mayoría de dos tercios como instancia decisoria. Se responsabilizó al Secretariado del concilio para que hiciera funcionar el amplio y complicado aparato conciliar, así como de la superación de las fricciones. Como secretario general responsable actuó el arzobispo Pericle Felici, que había almacenado ya una gran experiencia como secretario de la Comisión central preparatoria. La elección, imprescindible sobre todo en las numerosas votaciones, hizo técnicamente posible el buen funcionamiento del concilio, con tan gran número de participantes.

La Oficina de prensa del concilio, que ejerció su cometido con eficacia creciente a medida que el mismo avanzaba, mantenía una relación estrecha con el Secretariado. En principio, cada uno de los «esquemas» impresos por las comisiones era distribuido a todos los participantes. Quien quería tomar la palabra en la congregación general tenía que apuntarse en el Secretariado general con tres días de antelación, y posteriormente con cinco días. Inicialmente, se fijó en diez minutos la duración máxima de cada intervención; luego fue reducida a ocho minutos. A pesar de los temores que se albergaron en un principio, el latín sirvió perfectamente como lengua oficial. En la congregación general se distinguía entre debate general, que trataba el esquema en sí, y el debate especial, dedicado a cada capítulo concreto. Tras la modificación del reglamento realizada en 1963, para la admisión o aceptación de un esquema se requería una mayoría de dos tercios; para su rechazo, bastaba la mayoría simple. La elaboración de las propuestas de cambio caía bajo las competencias de las comisiones. La aceptación definitiva era competencia de las sesiones públicas, en las que su presidente, el papa, aprobaba y promulgaba el correspondiente decreto conciliar. De la marcha general del concilio se puede decir que estuvo permanentemente en el campo de tensión compuesto por tres polos de fuerzas: el papa, el concilio y la curia. «Sólo así fue posible que la mayoría progresista del concilio pudiera vencer en numerosas votaciones a las fuerzas conservadoras de la curia» (Schlink).

§156

El desarrollo del concilio

a) *Los dos primeros períodos de sesiones*

El concilio se desarrolló a lo largo de cuatro períodos de sesiones. A la inauguración solemne, celebrada el 11 de octubre de 1962, siguió inmediatamente el primer período de sesiones, que se prolongó hasta el 8 de diciembre de ese mismo año. Ya en la primera congregación general, que tuvo lugar el 13 de octubre, el concilio desarrolló su propia dinámica. Éste consideró como tutela la composición de las comisiones que la curia quería imponer a través del Secretariado general. Josef Frings, cardenal-arzobispo de Colonia, fue el encargado de expresar el malestar de los padres, y dijo que éstos se conocían todavía demasiado poco y que, por consiguiente, no estaban aún en condiciones de realizar esas extraordinariamente importantes elecciones de las comisiones. En consecuencia, pidió que las mismas se aplazaran un par de días con el fin de prepararlas cuidadosamente. En el imponente estruendo de los aplausos que acogieron la intervención del cardenal de Colonia, el concilio se encontró a sí mismo. La elección para las comisiones, que, tras el aplazamiento solicitado, se realizó el 16 de octubre no fue una simple aprobación de las listas confeccionadas por la curia, sino una verdadera elección en la que se reflejaba la voluntad mayoritaria. Se emprendía así la marcha irreversible del concilio hacia el encuentro de su propia identidad. De esa manera, el concilio se convertía en el tercer polo de fuerza, junto al papa y la curia.

Los trabajos conciliares propiamente dichos comenzaron con el debate del esquema mejor preparado y más madurado, el de la *Sagrada liturgia*. Su idea fundamental de que el pueblo congregado para el culto no es sólo un oyente pasivo, sino que debe participar activamente, contaba con profundas raíces, fortalecidas a lo largo de varias décadas mediante la actuación de los movimientos litúrgicos en diversos países. La petición para que se introdujeran las lenguas vernáculas en el culto y en la administración de los sacramentos, así como la demanda de la comunión bajo las dos especies, al menos en ocasiones especiales, sólo podían sorprender a quienes no habían participado en el movimiento litúrgico. Los tradicionalistas trataron de oponerse a la introducción de las lenguas vernáculas. Para ello, utilizaron el argumento de que el uso de los idiomas constituía un peligro para la unidad de la Iglesia. La orientación más cristocéntrica del año litúrgico y del calendario de los santos, el Breviario, la música y el arte eclesiástico fueron otros puntos importantes del acalorado debate sobre la liturgia. En la votación sobre la conservación de los elementos fundamentales y ulterior elaboración del esquema sobre la liturgia que había sido propuesto, una abrumadora mayoría se decantó por el principio pastoral. La Comisión de liturgia se hizo cargo de las numerosas propuestas de cambio expresadas por los padres conciliares.

Tras la liturgia, apareció en el orden del día de la congregación general el esquema sobre las *Fuentes de la revelación (De fontibus*

revelationis). Tan masiva fue la crítica a este esquema, elaborado en lo esencial por el secretario de la comisión competente, el jesuita Sebastian Tromp, y tan numerosos fueron los votos de reformas, que Juan XXIII se decidió a encomendar este documento, de tanta importancia también para el ecumenismo, a una comisión mixta, de composición paritaria (Comisión teológica, presidida por el cardenal Alfredo Ottaviani, y Secretariado para la unidad de los cristianos, presidido por el cardenal Augustin Bea). Esta osada forma de proceder del papa se demostraría como apropiada en el desarrollo ulterior. Menor enjundia teológica tuvo el debate del esquema sobre los *Medios de comunicación social,* elaborado por la comisión de apostolado seglar, y referido a la prensa, el cine, la radio y la televisión. Los padres conciliares parecían no encontrarse ambientados en el tema; no pocos vieron en ese esquema un ámbito marginal del concilio.

El concilio se consideró absolutamente competente en el esquema sobre las *Iglesias orientales.* En el debate se puso en seguida de manifiesto que este esquema no había sido preparado suficientemente, y que no había sido armonizado ni coordinado con otros esquemas. El patriarca Maximos IV dijo en afirmación lapidaria que aquel esquema se prestaba más a molestar a los ortodoxos que a reconciliarlos. En el debate de este esquema, el concilio tomó conciencia de que «la diferencia entre la Iglesia católica y las Iglesias orientales separadas radica menos en divergencias doctrinales sobre la salvación que en la concepción de la estructura de la Iglesia» (Jedin).

El quinto y último esquema de este primer período de sesiones fue el que trataba de la *Iglesia (De Ecclesia).* El esquema, de 123 páginas impresas, presentado por el cardenal Alfredo Ottaviani, calentó los ánimos de los padres conciliares más que todos los anteriores. El arzobispo de Milán e inmediato sucesor de Juan XXIII, cardenal Giovanni Montini, abandonó su línea de actuación marcadamente discreta y criticó las insuficiencias formales y teológicas. En su opinión, se había concebido y presentado de forma superficial la relación de Cristo con la Iglesia. Afirmó que el esquema era excesivamente triunfalista, que se acentuaba demasiado poco el aspecto de la Iglesia como pueblo de Dios, que no se hacía referencia doctrinal a la función de los obispos como colegio.

Cuando Juan XXIII clausuró el primer período de sesiones del concilio, el 8 de diciembre de 1962, ni un solo esquema estaba maduro para su aprobación y publicación. Esto fue una especie de jarro de agua fría sobre las grandes expectativas que se habían depositado en el concilio y lindaban con la euforia. Desconociendo por completo la naturaleza y función de un concilio, incluso estratos centrales de la Iglesia se sintieron defraudados por la llamada falta de unanimidad de los padres conciliares. La interrupción de las sesiones pretendía no sólo ofrecer un lapso de tiempo para coordinar mejor los esquemas conciliares, sino para dar a los

padres la oportunidad de atender a sus obligaciones pastorales en las diócesis respectivas.

En este intervalo moría, el 3 de junio de 1963, el hombre que había estimulado la celebración del concilio, había marcado sus pautas y lo había convocado: Juan XXIII. Aquel mismo mes sería elegido para sucederle Pablo VI. Puesto que, según el derecho canónico, un concilio queda suspendido *ipso facto* con el fallecimiento del papa, algunos pesimistas llegaron a pensar que Juan XXIII había llevado consigo el concilio a la tumba. Pero el papa recién elegido echó por tierra todas esas especulaciones. Tras proceder a algunas modificaciones del reglamento, como la ya mencionada introducción de los cuatro moderadores y la añadidura de una cuarta categoría de participantes (los *auditores* u oyentes), el 19 de septiembre de 1963 comenzaba el segundo período de sesiones con una orientativa alocución del pontífice. Pablo VI asignó al concilio las siguientes tareas:

a) Tratamiento magisterial de la naturaleza de la Iglesia.
b) Renovación interna de la Iglesia.
c) Promoción de la unidad de los cristianos.
d) Intensificar el diálogo de la Iglesia con el mundo moderno.

Los padres reanudaron sus trabajos teniendo como primera tarea el esquema *Sobre la Iglesia.* El esquema reelaborado durante la pausa de las sesiones fue aceptado por una abrumadora mayoría como punto de partida para la ulterior discusión. En el debate especial, el segundo capítulo del esquema constituyó la piedra de escándalo. La preocupación por el poder primacial del papa, tal como había sido definido por el Vaticano I, se enfrentaba al tema de las tareas, importancia y función del colegio de los obispos. La reinstauración del diaconado permanente, para hacer frente a la escasez de sacerdotes, la ley del celibato, el sacerdocio de los laicos, el estado religioso y la vocación de todos a la santidad fueron temas que los padres discutieron durante todo un mes. El debate que tuvo lugar en octubre de 1963 es considerado por muchos como el punto culminante desde el punto de vista teológico del Vaticano II.

Las siguientes nueve congregaciones generales se ocuparon del esquema *sobre los obispos.* Sus principales puntos de discusión giraron en torno a la reestructuración de la curia romana, los derechos de las conferencias episcopales y su composición, la tarea y función del obispo auxiliar, y el delicado problema del tope de edad de los obispos gobernantes. Como ningún otro, este punto sacó a superficie el lado humano de los padres conciliares.

El tercer tema grave y difícil de este período de sesiones fue el *ecumenismo* (esquema *De oecumenismo).* Esta temática constituyó una de

las razones principales para la convocatoria de un concilio. El esquema había sido preparado por una comisión mixta, compuesta por miembros del Secretariado para la unidad y de la Comisión oriental, y contenía cinco capítulos de rabiosa actualidad e importancia:

a) Los principios del ecumenismo católico.
b) La configuración y práctica concretas del ecumenismo.
c) La relación de la Iglesia católica con las comuniones eclesiales orientales y protestantes.
d) La situación histórico-salvífica de la religión judía.
e) El principio de la «libertad religiosa».

En el debate, en ocasiones bastante acalorado, que tuvo lugar del 18 de noviembre al 2 de diciembre, se vio en seguida que no cabía esperar simplemente que las restantes Iglesias volvieran a la Iglesia católica.

En la discusión sobre los dos últimos capítulos resonaron las palabras más duras que se escucharon en este concilio. Los padres conciliares provenientes del área árabe irrumpieron contra el capítulo sobre el judaísmo. En cuanto a la libertad religiosa, algunos temían que en ella se equiparara verdad y error. Ninguno de esos tres esquemas del segundo período de sesiones estaba maduro para la votación final. Sí, en cambio, habían alcanzado ese grado de madurez la Constitución sobre la liturgia y el Decreto sobre los medios de comunicación social. Mientras que en la tercera sesión pública, el 4 de diciembre de 1963, la Constitución sobre la liturgia pudo alcanzar casi la unanimidad, el Decreto sobre los medios de comunicación social obtuvo un considerable número de sufragios en contra. Con todo, ambos documentos pudieron ser confirmados y promulgados por Pablo VI en aquella sesión pública.

Malos augurios hicieron que el papa advirtiera en la alocución final de aquel período de sesiones contra la interpretación arbitraria de la Constitución sobre la liturgia. El anuncio del viaje de Pablo VI a Jerusalén para encontrarse allí con el patriarca ecuménico Atenágoras sorprendió a los padres conciliares. Con ello, el papa tenía de nuevo la iniciativa, no sólo en el terreno del ecumenismo.

Este espectacular viaje del papa a Jerusalén tuvo lugar del 4 al 6 de enero de 1964. Y la opinión pública mundial lo siguió con toda atención.

b) *Crisis y conclusión: tercero y cuarto períodos de sesiones*

El tercer período de sesiones duró desde el 14 de septiembre hasta el 21 de noviembre de 1964. En él se produjeron acontecimientos que marcaron indudablemente tanto los puntos culminantes como también la crisis del concilio. Hay que decir ante todo que este período de sesiones siguió debatiendo aquellos esquemas que ya habían sido objeto de

discusión en los dos períodos precedentes, pero no habían quedado todavía cerrados.

En la apertura del período, el papa concelebró con 24 padres conciliares, por primera vez durante el concilio. En el discurso inaugural, el papa dio a entender claramente que consideraba el esquema *Sobre la Iglesia* como el tema de deliberación más importante. Supo enlazar hábilmente entre sí los dos polos que constituían la manzana de la discordia en ese esquema —el primado pontificio y la función del colegio episcopal— presentando al segundo como complemento del primero. En el actual capítulo tercero del esquema *Sobre la Iglesia,* remodelado ampliamente por Gérard Philips, profesor de teología en Lovaina, que trataba de la estructura jerárquica de la Iglesia, chocaron frontalmente entre sí las diversas posiciones, como era de esperar. En el siguiente esquema *Sobre el ministerio pastoral de los obispos en la Iglesia* se avivaron de nuevo las posiciones contrapuestas.

Cuando los candentes temas de la libertad religiosa y de la «cuestión judía», que originariamente habían constituido los dos últimos capítulos del esquema sobre el ecumenismo, fueron desligados de él y presentados por separado a finales de septiembre de 1964, la tensión entre las diversas posiciones se incrementó considerablemente. En cuanto a la libertad religiosa, el problema culminó en la pregunta sobre si la Iglesia católica, la portadora de la verdad, podía y debía pretender medios estatales para imponer esa verdad. El decreto presentado presuponía que la libertad de conciencia debe ser defendida en el ámbito civil del Estado incluso si es errónea. Mientras que a algunos padres conciliares les resultaba traumático decir adiós al «ordenamiento jurídico medieval que exigía la aniquilación de los herejes mediante la actuación mancomunada de la Iglesia y del Estado» (Jedin), otros pedían con sumo énfasis la aprobación de este decreto.

La resistencia se materializó especialmente en aquellos padres conciliares provenientes de países en los que la Iglesia gozaba de una posición de privilegio (por ejemplo, Italia y España). El documento encontró partidarios decididos en los padres conciliares provenientes del ámbito americano. Éstos encontraron un compañero de ideas en Karol Wojtyla, arzobispo de Cracovia y futuro papa. Al parecer, los ánimos se habían acalorado de tal manera en este debate que, en el siguiente texto, la Declaración sobre los judíos, llegaron a escucharse manifestaciones que nada tenían que ver con la objetividad. El patriarca Maximos IV llegó a afirmar que los redactores de aquel esquema habían sido comprados.

Los esquemas debatidos a continuación: *Sobre la divina revelación, Sobre el ministerio y vida de los sacerdotes, Sobre la actividad misionera de la Iglesia* —en cuya presentación se personó el papa en el aula para Tisserant, suprimió sin explicación alguna la votación sobre la Declaración

acerca de la libertad religiosa, que había sido fijada ya, el orden se hizo añicos en el aula conciliar. recomendar su aceptación— y *Sobre el apostolado de los seglares* vivieron una atmósfera tranquila. Durante el debate de este último esquema, un seglar pudo expresar por primera vez su postura. Sumamente objetivo fue el debate sobre las directrices para la adecuada actualización de la vida de las órdenes religiosas, para la educación cristiana y sobre la formación de los sacerdotes. Cuando se mencionó la autoridad de santo Tomás de Aquino, las posiciones contrapuestas manifestaron en voz alta sus ideas. Mientras que los padres conciliares debatían intensamente los esquemas en el aula de sesiones, la crisis del concilio se cocía entre bastidores. Los encendidos debates sobre la libertad religiosa, sobre la declaración acerca de los judíos y sobre la constitución acerca de la Iglesia pervivían soterradamente, sin que muchos padres lo advirtieran. Para solucionar los espinosos problemas planteados por el texto de la constitución o esquema sobre la Iglesia, se antepuso a dicha constitución una «nota explicativa previa», inesperada e innecesaria para muchos. El secretario general declaró al respecto que esta nota no era un elemento integrante del texto de la constitución, sino que «se limitaba» a interpretar el texto. Por otro lado, señaló como autor de la «nota» a una «autoridad superior». Con esta expresión apuntaba claramente al papa, al tiempo que situaba su función por encima del concilio. El famoso historiador de la Iglesia Hubert Jedin se preguntaba si el texto conciliar sobre la Iglesia adquiría mediante la «nota» un significado de distinto valor. Y apuntaba la respuesta siguiente: «Quien coloque en paralelo e imparcialmente a ambas, negará la pregunta. La 'nota' corrobora la doctrina del primado expuesta en el concilio Vaticano I, pero no ensombrece lo más mínimo el origen inmediatamente divino del episcopado, ni menoscaba en modo alguno la tarea y la responsabilidad del colegio de los obispos respecto de la Iglesia universal.» Muchos padres conciliares carecieron entonces de esta sobria objetividad. Se sintieron visiblemente molestos por la «nota» en cuestión y por el modo en que fue dada a conocer al concilio. En esta situación, cuando el 19 de noviembre, el miembro de más alta jerarquía del *Praesidium,* el cardenal Eugène

Este día, el llamado «jueves negro» entró en la historia del concilio como la «crisis de noviembre». En el dramatismo de aquellas horas, muchos padres conciliares veían evaporarse la libertad del concilio.

Cuando la «autoridad superior» introdujo cambios también en el decreto sobre el ecumenismo, las olas volvieron a encresparse. Con todo, en la sesión pública que puso punto final a este período de sesiones, celebrada el 21 de noviembre, el concilio o su presidente, el papa, pudo aprobar y promulgar tres textos:

1. Constitución dogmática sobre la Iglesia *(Lumen gentium),* corazón de todos los textos conciliares del Vaticano II. Pero, al igual que los restantes documentos de este concilio, no tiene pretensiones de infalibilidad.

2. Decreto sobre el ecumenismo *(Unitatis redintegratio).*

3. Decreto sobre las Iglesias orientales católicas *(Orientalium Ecclesiarum).*

En cuanto a la tan vehementemente combatida Declaración sobre la libertad religiosa, el papa prometió que constituiría el primer punto del cuarto período de sesiones.

El cuarto período de sesiones, del 14 de septiembre al 7 de diciembre de 1965, cerró el concilio. El discurso de apertura pronunciado por el papa comunicó el sorprendente anuncio de un consejo episcopal permanente *(Synodus episcopatus),* cuyos miembros serían elegidos en su mayoría por las conferencias episcopales, pero que estaría sometido al poder directo e inmediato del papa.

Entretanto, los once textos que este período de sesiones debía tratar habían sido preparados a fondo por las comisiones conciliares. Puesto que este período iba a ser el último, hubo durante él una permanente premura de tiempo, y «se caracterizó por el trabajo de redacción de las comisiones y por las muchas votaciones sobre los textos no aprobados todavía» (Maron). Como el papa había anunciado, el esquema sobre la libertad religiosa fue el primer punto del programa de este período. El ponente, Émile Joseph de Smedt, obispo de Brujas, afirmó una vez más y enfáticamente que el presente texto en modo alguno equipara verdad y error. Dijo que el individuo seguía estando obligado en conciencia a buscar la verdad. Apuntó que se trataba exclusivamente de la libertad respecto a toda coacción religiosa en el ámbito civil. En el futuro no se deberían utilizar jamás medios de poder estatales para imponer verdades de orden religioso o teológico. Una nueva añadidura textual abría la posibilidad de que, en Estados con población mayoritariamente católica, la Iglesia pudiera seguir disfrutando de una situación privilegiada. El principio *cuius regio, eius religio,* arrancado al emperador por los príncipes protestantes en la paz de Augsburgo de 1555, debía pasar definitivamente a la historia. De esta forma, quedaba despejado el camino para la aprobación definitiva de este documento, así como para la continuación del trabajo sobre otros decretos. En consecuencia, en la sesión pública del 28 de octubre de 1965 se aprobaron y promulgaron nada menos que cinco de ellos. El *Decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos,* que incidía de forma notabilísima en la estructura jurídica intraeclesial, fue aprobado casi por unanimidad. El papa impidió que se debatiera la cuestión del celibato en el concilio. La suave *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no*

cristianas, conocida también como *Declaración sobre los judíos,* suscitó emociones no desvinculadas de lo político. Se llegaron a distribuir panfletos en los que se hablaba de conjuras judeomasónicas en el concilio. En cuanto al esquema *Sobre la divina revelación,* se logró dar con una formulación de la relación entre Escritura y Tradición que en amplia medida reconciliaba a la minoría con la mayoría: «La Iglesia no deriva solamente de la Sagrada Escritura su *certeza* acerca de todas las verdades reveladas.»

El *Decreto sobre el apostolado de los seglares,* en el que colaboraron en medida notable también seglares, y para el que el mismo Pablo VI propuso algunos cambios, alcanzó al final una aprobación casi unánime. El esquema sobre las indulgencias *(De indulgentiis recognoscendis),* elaborado por la Congregación de ritos, fue abandonado por los padres conciliares.

El esquema sobre el *sacerdote (Presbyterorum ordinis),* que trata acerca de la misión, el ministerio y la vida del sacerdote, así como de su relación con el obispo, con los restantes sacerdotes y con los seglares, afirma que el celibato no pertenece a la esencia del sacerdocio, pero que tiene mucha conformidad con él desde diversos puntos de vista. Tanto este esquema, como el que habla de la *actividad misionera* de la Iglesia, reelaborado con la especial colaboración de Yves Congar y de Joseph Ratzinger, terminaron siendo aprobados por amplia mayoría.

El mayor quebradero de cabeza lo constituyó el esquema 13, que trataba sobre *la Iglesia en el mundo actual.* Aquí existían profundas diferencias entre las diversas posiciones. Muchos problemas acuciantes —tales como, por ejemplo, las armas atómicas, la guerra total, la objeción de conciencia contra el servicio militar, el desarme, la garantía de la paz, la regulación de la natalidad— no habían recibido respuestas claras y formulaciones nítidas. Hubo que trabajar con toda celeridad las 3000 propuestas de mejora o enmiendas. El voto final del 6 de diciembre sobre este esquema, que recibió el título de Constitución pastoral *Gaudium et spes,* consiguió al final la convincente mayoría de 2111 votos a favor, y 251 en contra. «Esta constitución fue acogida con entusiasmo, pero la historia posterior ha demostrado con creces que entonces se sobrevaloró en exceso su importancia, y apenas se sospechó cuán profundamente penetra en la Iglesia ese "mundo" que se quería ganar para Cristo. Confiando excesivamente en el progreso, quedó prisionera de una contemplación estática, sin poder dar respuestas claras a problemas tan acuciantes como la regulación de la natalidad o la prevención de la guerra. Del todo insuficiente es el artículo 58 sobre la relación de la Iglesia con las culturas. Quizás una breve declaración, en la que la Iglesia se dirige *ad extra,* hubiera impresionado más profundamente que este prolijo tratado» (Jedin).

En la novena sesión pública, celebrada el 7 de diciembre de 1965, fueron aprobadas y promulgadas por el papa la citada constitución pastoral, los decretos sobre actividad misionera y sobre los presbíteros, así como la declaración sobre la libertad religiosa, combatida hasta más no poder. Simultáneamente, como fruto de los esfuerzos conciliares en favor del ecumenismo, y respondiendo a la intención del papa del concilio, Juan XXIII, Pablo VI y el patriarca ecuménico Atenágoras levantaron la excomunión lanzada recíprocamente en 1054. Al día siguiente se cerró solemnemente el acontecimiento mundial, el concilio Vaticano II, en la plaza de San Pedro.

c) *Los documentos conciliares*

Las enseñanzas del concilio están recogidas en 16 textos conciliares (4 constituciones, 9 decretos y 3 declaraciones) cuyo tema central es respectivamente:

1. La divina revelación.
2. La Iglesia.
3. La sagrada liturgia.
4. Las Iglesias orientales católicas.
5. El ecumenismo.
6. Las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas.
7. La actividad misionera de la Iglesia.
8. El ministerio pastoral de los obispos.
9. El ministerio y la vida de los presbíteros.
10. La adecuada renovación de la vida religiosa.
11. La formación sacerdotal.
12. La educación cristiana de la juventud.
13. La Iglesia en el mundo actual.
14. La libertad religiosa.
15. El apostolado de los seglares.
16. Los medios de comunicación social.

Todavía hoy son bastante dispares las opiniones sobre la importancia y el efecto de este concilio tanto para la Iglesia como para el mundo. La cercanía del acontecimiento impide ver en qué medida éste sobrevivirá al paso del tiempo. Mientras que los críticos del concilio le responsabilizan de la confusión en la fe, de la disminución de la asistencia a los actos de culto, de una democratización y gremialización caóticas, y de un palpable descenso de la influencia de la Iglesia en el mundo, sus defensores destacan la activa participación de los fieles en la liturgia, debida a la introducción de las lenguas vernáculas. Estos últimos afirman que la democratización es

la consecuencia genuina de la doctrina del pueblo de Dios; y que la enojosa contrarreforma ha terminado de una vez por todas; que el reconocimiento de los valores positivos de las otras religiones universales ha abierto las puertas para un diálogo fructífero, y ofrece nuevas posibilidades para la actividad misionera.

El 11 de julio de 1967 creó el papa una comisión con el cometido específico de interpretar los textos conciliares: *Pontificia Commissio decretis Concilii Vaticani II interpretandis.* Con la constitución *Regimini Ecdesiae universalis,* del 15 de agosto de 1967, se llevó a cabo la anunciada reforma de la curia. En el *motu proprio Ingravescentem aetatem,* Pablo VI decretaba de nuevo, en 1970, la competencia del colegio cardenalicio en la elección del papa, pero retiraba a los cardenales mayores de 80 años el derecho a participar en tal elección.

§157

Juan Pablo I y Juan Pablo II

El 12 de agosto de 1978 fue enterrado en la cripta de San Pedro, en una tumba sencilla, Pablo VI, cuya muerte había sorprendido. Se daba cumplimiento así a su última voluntad. Previamente se había celebrado un solemne funeral en la plaza de San Pedro, en' cuyo suelo se había colocado el sobrio féretro de madera de ciprés. Pablo VI, que había querido subrayar durante su pontificado la sencillez y la sobriedad, mediante el rechazo de la tiara, hacía hincapié en esa línea. El patriarca de Venecia, Albino Luciani, elegido como sucesor de Pablo VI el 26 de agosto de 1978, no sólo entendió tales acentos, sino que además los puso en práctica y los amplió. Luciani, elegido ya en el primer día de cónclave, tomó el doble nombre de Juan Pablo I, uso desconocido hasta entonces en la historia de la Iglesia. La toma de ese doble nombre pretendía anunciar su programa: el de proseguir y llevar a madurez lo que sus dos predecesores inmediatos habían comenzado y animado. Por encima de todo, debían tener plena vigencia las conclusiones del concilio.

Luciano había nacido el 17 de octubre de 1912 en Canale d'Agodo, al pie de las Dolomitas. Estudió la teología en Belluno y se doctoró en esta disciplina en la Universidad Gregoriana. De 1937 a 1947 fue vicerrector del seminario diocesano de Belluno. En 1948 fue nombrado vicario general de la diócesis. Diez años después fue designado para ocupar la sede episcopal de Vittorio Veneto y recibió la consagración episcopal de manos de Juan XXIII en la basílica de San Pedro. Pablo VI le había nombrado patriarca de Venecia en 1969.

Su entronización como obispo de Roma y como papa el 3 de septiembre de 1978 no estuvo rodeada de la pompa de anteriores

coronaciones con la tiara. Con estas muestras de sobriedad y, especialmente, con su sonrisa tan cordial se había ganado inmediatamente al pueblo, que se sentía entusiasmado. Sólo 33 días duró su pontificado, pero tuvo tiempo suficiente para desterrar de hecho el «Nos» usado hasta entonces por los papas. En la noche del 28 de septiembre de 1978 fallecía de un infarto.

Su sucesor Juan Pablo II ponía punto final a una tradición que duraba desde 1522. El 16 de octubre de 1978 no fue elegido un italiano para papa, sino un polaco, el arzobispo de Cracovia, Karol Wojtyla. Había nacido el 18 de mayo de 1920 en Wadowice, cerca de Cracovia. Había perdido a su madre cuando tenía sólo nueve años de edad. En adelante, recibiría su educación del padre, que había sido soldado profesional austríaco-polaco. Terminados sus estudios de enseñanza media, en 1938 se matriculó en la facultad de filosofía de Cracovia. Durante los revueltos años de la guerra lo encontramos en un grupo clandestino de teatro, como trabajador en unas canteras próximas a Cracovia y en la empresa química Solvay, en Borek Falecki. Para salvar de la aniquilación a judíos, ayudó a falsificar pasaportes. A partir de 1942 estudió teología en Cracovia, donde fue ordenado sacerdote en 1946. A continuación estudió en el *Angelicum* de Roma, donde se doctoró en teología. En 1954 fue nombrado profesor de ética en Lublín; cuatro años más tarde, obispo auxiliar de Cracovia; en 1963, arzobispo de esa misma archidiócesis. En 1967 fue nombrado cardenal por Pablo VI. En el concilio fue uno de los portavoces en materia de libertad religiosa.

Nada definitivo se puede decir sobre el pontificado de un papa reinante. Son significativos, sin embargo, sus numerosos viajes a todas las partes del mundo. Tanto los viajes a su patria Polonia, como su viaje a Inglaterra e inmediatamente después a Argentina durante la guerra de las Malvinas, demuestran que Juan Pablo II no se arredra ante riesgo alguno con tal de promover la paz y defender los derechos humanos. Eco mundial tuvo su encíclica *Laborem exercens,* del 15 de septiembre de 1981, en la que se contiene la clásica formulación: «Si bien es cierto que el hombre ha sido destinado y llamado al trabajo, es preciso afirmar en primer lugar que el trabajo es para el hombre; no éste para el trabajo.»

El 13 de mayo de 1981, el turco Ali Agca disparaba contra Juan Pablo II, en una audiencia general celebrada en la plaza de San Pedro, alcanzándole de lleno. A pesar de las graves heridas, el papa sobrevivió a este atentado, cuya trama no se ha clarificado aún por completo.

Tras intensos años de trabajo, Juan Pablo II pudo promulgar el nuevo *Codex Iuris Canonici* el 25 de enero de 1983.

El sínodo de obispos celebrado a finales de 1985 reafirmó las conclusiones del Vaticano II y, en consonancia con los deseos del papa, anunció un catecismo universal.

IX

CONSTITUCIÓN Y GOBIERNO

Por Josef Gelmi

§158

El papado y sus órganos hasta 1870

El papado. En contra de una cierta tendencia del siglo XIX, no cabe afirmar que los siglos entre Trento y el Vaticano I fueran un ascenso rectilíneo del papado hasta la definición del primado papal y de su infalibilidad. Efectivamente se dio esa línea, pero, precisamente en los siglos XVII y XVIII, estuvo salpicada de frecuentes discusiones. Los artículos galicanos de 1682 revivieron en la Iglesia de Francia las conclusiones de los concilios de Constanza y Basilea. En este orden de cosas, también el episcopalismo de la Iglesia imperial ocupó un lugar importante, aunque no pasó de ser algo episódico.

Una de las características de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en los siglos XVII y XVIII fue la tendencia a la Iglesia nacional. Ésta se distinguió de la Iglesia nacional de épocas anteriores en que se basaba en un nuevo derecho que ponía de manifiesto una dimensión eclesiástico-nacional y anticurial, y que servía de fundamento último al predominio del Estado sobre la Iglesia. Esta situación de intervencionismo del Estado en los asuntos de la Iglesia se puso de manifiesto en la llamada *Exclusiva,* por la que las grandes potencias católicas privaban de toda posibilidad a los candidatos a papa que pudieran resultar incómodos. También se expresaba esta nueva situación de Iglesia estatal en la *Appellatio ab abuso,* por la que se podía apelar a la jurisdicción estatal contra un supuesto abuso de poder de la Iglesia. El arma más contundente del sistema de Iglesia nacional era, sin embargo, el *placet.* Esta aprobación estatal para los documentos eclesiásticos permitía al Estado examinar reglamentaciones pontificias y prohibir su puesta en práctica si ésta no se aprobaba. Aunque ninguna de estas instituciones podía ser calificada de innovación, fueron utilizadas con particular dureza precisamente en los siglos XVII y XVIII, y debilitaron considerablemente al papado.

El cardenalato. La bula *Postquam verus,* publicada por Sixto V en 1586, dio al cardenalato la configuración que ha conservado hasta los últimos tiempos. Este mismo papa fijó el número de cardenales en 70, y señaló los requisitos para obtener la dignidad cardenalicia. Así, un cardenal

diácono debía tener al menos 22 años de edad, pero no era necesario que perteneciera al estado sacerdotal. El nombramiento de los cardenales solía tener lugar en el consistorio. El derecho de opción de los cardenales, consistente en que, al quedar vacante un oficio cardenalicio, el cardenal de rango más elevado podía pretenderlo, recibió una regulación más precisa en los siglos XVII y XVIII.

La curia. Sixto V renovó también la curia romana cuando, mediante la constitución *Immensa aeterni,* de 1588, creó 15 congregaciones, que asumieron esencialmente los negocios del Consistorio. Este perdía así su importancia. La congregación más importante era la Inquisición, que posteriormente pasó a llamarse Santo Oficio y tenía como tarea principal la lucha contra la herejía. Seis congregaciones se cuidaban de los asuntos propios de los Estados pontificios, mientras que las restantes debían llevar a buen puerto los asuntos relacionados con la Iglesia universal, con la romana y la italiana. Entre las nuevas congregaciones creadas después de Sixto V descuella la *Congregado de propaganda fide,* fundada por Gregorio XV en 1622. Esta se convirtió en la sede central romana de toda la actividad misionera. Tan grandes eran sus plenos poderes que llegó a merecer la frase siguiente: «Ceteras congregationes habet in ventre» (tiene en su vientre a las restantes congregaciones).

La implantación y desarrollo de las congregaciones limitó considerablemente el radio de acción de viejos oficios curiales cargados de tradición. Esta afirmación se cumplió especialmente en la Cancillería apostólica, que detentaba una posición destacada todavía en el siglo XIV. Sin embargo, los puestos y funciones honoríficas, comprables, aumentaron de tal forma en el siglo XVII en este departamento que decreció el trabajo. Inocencio XI e Inocencio XII eliminaron algunos de estos puestos. También la Cámara apostólica perdió mucha importancia, y se convirtió más y más en una instancia papal para los Estados pontificios. Desde 1562, el camarlengo gozaba de amplios poderes administrativos durante la sede vacante. Por el contrario, la Dataría ganó en importancia. A la colación de prebendas reservadas y a la concesión de dispensas para el fuero externo se sumaron en 1588 también las dispensas de los impedimentos matrimoniales y de los relacionados con la ordenación sacerdotal. Inocencio VIII creó en 1487 el cargo de un «secretario doméstico» *(secretarius domesticus),* al que confiaba los asuntos más importantes del gobierno de la Iglesia. En torno a este cargo se desarrolló, en el curso del siglo XVI, el Secretariado de su santidad, cuyo titular fue, desde Pablo III, el nepote cardenalicio. Pero la resolución de los asuntos quedó encomendada al *secretarius domesticus «in capite»,* que comenzó a ser llamado secretario de Estado ya a principios del siglo XVII. Este puesto adquirió importancia creciente durante el siglo XVII. Cuando Inocencio XII eliminó el puesto de cardenal nepote, mediante la constitución *Romanum decet pontificem,* de 1692, el cardenal

secretario de Estado se convirtió en primer colaborador y ministro del papa. No sólo dirigía la política exterior de la Iglesia, sino que era también primer ministro de los asuntos internos y externos del Estado pontificio. Debía informar diariamente al papa sobre la marcha de los asuntos, discutía con él la solución de los temas pendientes y se encargaba de mantener el contacto con los nuncios y con los embajadores acreditados en Roma. Una serie de minutantes y escribientes dependientes del cardenal secretario de Estado se ocupaba de que la correspondencia diplomática de la Santa Sede estuviera al día. En tiempos de Benedicto XIV existió en el secretariado de Estado el oficio de «falsario», que debía imitar la firma del papa. Además, el secretario de Estado Valenti Gonzaga tuvo un secretario propio, encargado de impedir que canales no fiables del secretariado pusieran en circulación informaciones secretas.

Administración de justicia. Sumamente cambiante fue durante los siglos XVII y XVIII la historia de los tribunales pontificios. Con la creación de las congregaciones disminuyó también la importancia de la Rota, a quien hizo la competencia principalmente la Congregación del concilio. Hasta la desaparición de los Estados pontificios, la Rota fue sólo el tribunal de apelación supremo para procesos civiles en los Estados pontificios. La formación de las congregaciones redujo también las competencias de la *Signatura iustitiae,* cuyo campo de acción era la casación de sentencias de otros jueces. La *Sacra poenitentiaria apostolica* representaba una mezcla de potestad judicial y administrativa, pendiente siempre de ampliar sus competencias en el fuero externo. La curia romana abarcaba también a los miembros de la capilla y de la corte papales, es decir, la familia pontificia.

Las nunciaturas. Las legaciones, que tuvieron su origen en Venecia a finales del siglo XV, se convirtieron en una institución fija de la Iglesia y de los Estados a partir de la paz de Westfalia. Aunque la finalidad principal de las nunciaturas de aquel tiempo era la de atender a los intereses eclesiásticos, se podían observar con frecuencia cómo se desplazaba el acento a la vertiente política. Esta intromisión de los nuncios concitó la creciente animadversión de los obispos y de los soberanos de los respectivos países, que, en principados eclesiásticos eran la misma persona. En el siglo XVIII se llegó a una clara postura de enemistad con respecto a los nuncios. El absolutismo de Estado, el galicanismo y el episcopalismo suministraron los oportunos argumentos para alimentar esa enemistad. Es conocida la disputa de la nunciatura de Munich, que alcanzó su punto culminante en la puntuación de Ems, en 1786.

Ya en tiempos de Gregorio XIII, que dio su configuración jurídica al oficio del *nuntius ordinarius,* la Santa Sede contaba con 16 nunciaturas permanentes. La nunciatura de Viena se creó en 1561. El congreso de Viena de 1815 decidió la disputa sobre el rango de los embajadores, y

reconoció a los nuncios el decanato del cuerpo diplomático. Junto a las nunciaturas permanentes, existían también legaciones pontificias extraordinarias, que eran enviadas sobre todo a las grandes negociaciones de paz europeas. Entre 1658 y 1793 se enviaron nuncios especiales a las elecciones de emperador alemán, pero esos nuncios representaban ya un papel de escasa importancia.

Los concordatos. Con la ruptura de la unidad religiosa causada por la reforma también los concordatos perdieron importancia, por lo que el derecho concordatario no experimentó un desarrollo importante en los siglos XVII y XVIII. Además, el absolutismo de Estado tenía prevención contra los concordatos, pues los Estados no tenían una especial necesidad de establecer relaciones contractuales con la Santa Sede. Los tratados que Benedicto XIV firmó con diversos Estados tienen una importancia mucho menor que los concordatos firmados en el siglo XIX o XX. En el siglo XVIII, el carácter contractual de los concordatos llegó a tener adversarios declarados en personajes como Febronio.

Concilios. En los siglos XVII y XVIII no se era partidario de los concilios ecuménicos ni de los concilios nacionales. Por un lado, la curia romana los miraba con desconfianza, pues los partidarios de los concilios estaban imbuidos, con frecuencia, de ideas galicanas, episcopalianas y febronianas. Además, el sistema de Iglesia nacional mostraba escaso interés por la libre actividad de estas asambleas. El papa Pío VI condenó en 1794 la afirmación del sínodo de Pistoya (1786) según la cual el concilio nacional es la suprema instancia eclesiástica. Tampoco llegó a imponerse la norma tridentina de celebrar cada tres años un concilio provincial. Los numerosos concilios provinciales del distrito metropolitano de Tarragona son una excepción.

§159

Las Iglesias locales y regionales hasta 1870

Los obispos diocesanos. El concilio de Trento no se limitó a fortalecer considerablemente la posición de los obispos diocesanos, sino que insistió también especialmente en determinadas obligaciones de éstos, como la visita. El obispo diocesano estaba obligado a visitar cada año o cada dos años su diócesis. Pero, en general, no se tomó al pie de la letra esta obligación. La constitución *Firmandis,* aprobada por Benedicto XIV en 1744, prescribía que, un poco antes de realizarse la visita, un predicador preparara espiritualmente al pueblo para tal acontecimiento. El josefinismo exigía al obispo los documentos de los informes de la visita. La obligación de la *visitatio liminum,* es decir, de la visita periódica de las tumbas de los príncipes de los apóstoles en Roma, junto con la presentación de informes

sobre la situación de la diócesis, fue establecida por Sixto V, en 1585, mediante la constitución *Romanus Pontifex.* La periodicidad de esa visita quedó fijada en un lapso de tiempo que iba de los tres a los diez años, según la distancia de la diócesis. Así, por ejemplo, los obispos de Alemania, Francia, España, Portugal, Bélgica, Bohemia y Hungría debían viajar a Roma cada cuatro años. Benedicto XIII creó en 1725 un detallado esquema de informe para la Congregación del concilio. Aunque sólo en casos de fuerza mayor se permitía a los obispos enviar a Roma un representante, el, por lo demás eminente obispo-príncipe de Brixen, Kaspar Ignaz von Künigl (1702-1747), envió siempre a Roma un representante.

La Santa Sede exigió en los siglos XVII y XVIII la *provisión de las sedes episcopales.* Sin embargo, el derecho de Roma a nombrar libremente los obispos se vio bastante restringido en la práctica por las concesiones y pretensiones de los Estados. Allí donde se había conservado el derecho electoral del cabildo catedralicio, ese derecho se vio afectado por las capitulaciones electorales. Aunque Inocencio XIII las había prohibido mediante la constitución *Ecclesiae catholicae,* de 1695, los cabildos catedralicios no hicieron el menor caso de tal prohibición. En consecuencia, Benedicto XIV se vio obligado a prohibir de nuevo, y de forma enérgica, las capitulaciones electorales en 1754. Las crecientes pretensiones de los soberanos civiles, que alcanzaron un punto muy alto en el siglo XVIII, fueron el arma más eficaz contra las capitulaciones electorales. El derecho de nombramiento ejercido por los príncipes se extendió en ese siglo por Francia, Austria, España, Portugal, algunos Estados italianos, Baviera y Sajonia. En Austria llegó a darse incluso una competencia en toda regla para conseguir sedes episcopales. El nuncio tenía un papel en el proceso de información sobre la elección y personalidad del elegido. Este proceso tenía lugar entre la elección y la confirmación pontificia, pero rara vez revistió gran importancia pues se consideraba definitivo el nombramiento hecho por el soberano civil. Mayores problemas tuvieron los obispos diocesanos con la situación de los exentos, que rompían la unidad del derecho y de la administración diocesanos, pues estaban sometidos exclusivamente al papa y a la curia. Benedicto XIV aportó algunas precisiones a la situación jurídica de los exentos.

Las autoridades diocesanas. La organización de la autoridad diocesana distaba mucho de ser uniforme en los siglos XVII y XVIII. Destacaremos especialmente los consistorios, que eran una organización colegial de la autoridad diocesana y representaban una peculiaridad sobre todo en la Europa central. Por ejemplo, en la diócesis de Brixen un consistorio sustituyó en 1631 al vicariato general, pero el consistorio fue desplazado posteriormente mediante la introducción de un vicario general. Los vicarios generales y los oficiales episcopales, que manejaban toda la

jurisdicción ordinaria de los obispos, pasaron a ocupar el lugar de la antigua jurisdicción y administración archidiaconales. Sólo estaban reservados al obispo importantes actos administrativos, como la excomunión, la colación de beneficios, la convocatoria de sínodos diocesanos, etc. En comparación con el vicario general, el oficial disponía de menores poderes, o sólo de la jurisdicción. Ayudantes del obispo en las acciones pontificiales eran los obispos auxiliares, que tenían gran importancia allí donde las tareas de príncipe del imperio o las obligaciones políticas impedían al obispo dedicarse a la pastoral. Así, la dirección espiritual de las diócesis alemanas estuvo durante los siglos XVII y XVIII en manos de obispos auxiliares.

Los cabildos catedralicios. En los siglos XVII y XVIII, los canónigos ejercieron gran influencia en las diócesis; no sólo porque frecuentemente elegían al obispo y debían gobernar la diócesis cuando la sede episcopal estaba vacante, sino porque a menudo detentaban los cargos más importantes de la diócesis. Pero la época del absolutismo cambió bastantes cosas en determinados países, también en lo referente al cabildo catedralicio. Así, por ejemplo, José II redujo en 1787 el número de canonjías en los cabildos metropolitanos a doce, y en las catedrales episcopales a ocho. El mismo monarca abolió en 1783 la preferencia del nacimiento noble como requisito para ser elevado a la condición de canónigo. De hecho, el cabildo catedralicio servía con frecuencia en aquel tiempo como institución de abastecimiento para algunas personas de la nobleza más preocupadas por los intereses seculares que por los eclesiásticos. Sobre todo en esta época se produjeron violentas disputas entre los obispos diocesanos y sus cabildos catedralicios. Una sentencia de Benedicto XIII obligó en 1729 al cabildo catedralicio de Viena a poner fin a su lucha para conseguir una exención del obispo diocesano de Viena. Muchos miembros del cabildo catedralicio poseían un derecho de aprobación. La ausencia de ésta podía dar pie a la impugnación de las acciones de gobierno del obispo.

Sínodos diocesanos. Aunque el concilio de Trento había dispuesto la celebración anual de un sínodo diocesano y el papa Benedicto XIV había dedicado a este tema su principal obra *De synodo dioecesano,* los siglos XVII y XVIII no fueron una época de esplendor de los sínodos diocesanos, pues, por una parte, el concilio de Trento había robustecido el poder de los obispos y, por otra parte, la necesidad de democratización encontró resistencias dentro de la Iglesia. Además, el Estado absoluto tenía reparos en tales asambleas eclesiales. Una memorable excepción constituyó la diócesis de Münster, que celebró casi anualmente sínodos diocesanos desde 1642 hasta 1838. En la diócesis de Brixen, por el contrario, no llegó a celebrarse ni un solo sínodo propiamente dicho entre 1603 y 1900. En Linz, el primer obispo de la diócesis, creada en 1783-1785, celebró un sínodo en

1787. A finales del siglo XVIII cambió un tanto la enemistad que se tenía contra los sínodos, pero la nueva actitud no favorecía al espíritu tridentino, sino a las tendencias episcopalianas y febronianas. Leopoldo de Toscana apremió en 1785 a los obispos de su país para que celebraran sínodos diocesanos, pero sólo llegó a reunirse una asamblea de esas características, el sínodo de Pistoya, en 1786. Nuevo empuje tuvo la institución de los sínodos diocesanos, a finales del siglo XVIII, en la joven Iglesia de los Estados Unidos de América. El primer sínodo diocesano norteamericano se celebró en Baltimore, bajo la presidencia del primer obispo norteamericano John Caroll, en 1791.

Los metropolitas. En general, el poder de los metropolitas decreció durante los siglos XVII y XVIII, a pesar de que el concilio de Trento les había reconocido determinados derechos, como el de visitar su provincia eclesiástica. El tribunal metropolitano continuó siendo la instancia de apelación ordinaria en todas las cuestiones eclesiásticas, tanto civiles como penales. Tampoco la institución del patriarca representó un papel especialmente importante en la Iglesia latina durante aquel tiempo. Por maquinaciones de María Teresa, Benedicto XIV suprimió en 1751 el viejo patriarcado de Aquilea, con la intención de poner fin a los litigios entre Venecia y Austria. Por el contrario, el patriarcado de Venecia perdura aún en nuestros días. En 1716, Clemente XI creó el patriarcado de Lisboa a petición del rey portugués Juan V (1706-1750). Su cabildo metropolitano llegó a convertirse incluso en una réplica del colegio cardenalicio, y contaba con tres clases (de miembros).

Los decanos. El lugar del arciprestazgo rural había sido ocupado desde hacía bastante tiempo por el decano, pero éste no podía ejercer jurisdicción autónoma, a pesar de que, todavía en el siglo XVIII, la Congregación del concilio tuvo que insistir a menudo en este punto. Con frecuencia, varias parroquias constituían un decanato. En determinadas diócesis en que se celebraba todavía el capítulo rural, el clero del decanato podía elegir el decano. Éste tenía la obligación de supervisar la conducta del clero dentro de su circunscripción, y hacía de puente entre la curia episcopal y las parroquias. Carlos Borromeo introdujo en el siglo XVI las llamadas Conferencias pastorales, que fueron prescritas para toda Italia por el sínodo romano de 1725.

Las parroquias. Las normas dictadas por el concilio de Trento enumeraban entre las competencias de los obispos la creación y cambio de parroquias. La Congregación del concilio decidió en 1762 que para la creación de una parroquia se debía contar con, al menos, diez familias que pertenecieran a ella. Pero, en general, se dio preferencia a la multiplicación de puestos pastorales más bien que a la creación de nuevas parroquias. Por eso las parroquias tuvieron grandes dimensiones, al menos en Europa central. Así, la parroquia de Imst, en la diócesis de Brixen, se extendía por

nueve valles. Es curioso que la época de la ilustración abogara por la creación de nuevas parroquias. José II dispuso en 1783 que, en zona agraria y salvo en casos de grandes distancias, una comunidad no debía contar con más de 700 almas, o se debía crear al menos una coadjutoría local. La reglamentación josefinista de las parroquias fue sin duda importante para la organización parroquial.

Después del concilio de Trento, los clérigos que pretendían un beneficio parroquial debían someterse a un examen. Así se creó paulatinamente el examen para el concurso de parroquias. Incluso los candidatos a parroquias de patronato tenían que superar el examen. Por lo general, el párroco nombraba a los coadjutores. Desde mediados del siglo XVII encontramos bastantes sínodos diocesanos que autorizan al obispo a enviar coadjutores adecuados al párroco. Más tarde, en el siglo XVIII, se desarrolló un sistema de nombramiento en el que la curia diocesana desempeñaba una función decisiva, cuando la mayoría de las diócesis reabrieron seminarios para sacerdotes o los crearon de nueva planta.

§160

Constitución y gobierno desde 1870

Aunque la *revolución francesa y* la cláusula principal de la deputación del Reich de 1803 significaron una de las mayores humillaciones de la Iglesia, estos acontecimientos descubrieron pronto también su lado positivo. Efectivamente, barrieron las estructuras eclesiales heredadas del feudalismo medieval, de manera que de sus cascotes pudo nacer y florecer la Iglesia popular del siglo XIX. Estas renovaciones de la Iglesia y los acuerdos firmados con diversos Estados granjearon al papado un prestigio creciente, y condujeron a una insospechada concentración de poder en la curia romana. El mismo concordato napoleónico de 1801 había otorgado al papado una influencia mayor en la Iglesia de Francia. El derecho eclesiástico, que entonces se convirtió en derecho pontificio, se afirmó de nuevo. Los nacionalismos eclesiales de signo galicano, febroniano o josefinista fueron perdiendo más y más terreno, y las peculiaridades de la vieja Iglesia imperial llegaron a desaparecer casi por completo. En un primer momento, el papado logró esos éxitos aliado con gobiernos conservadores; posteriormente, después de 1848, año revolucionario por excelencia, más bien poniéndose en contra de los gobiernos de ese signo. Por consiguiente, la primera mitad del siglo XIX fue una época de preparación de los acontecimientos que se producirían después y que alcanzaron su punto culminante en el concilio Vaticano I y en la entrada en vigor del *Código de derecho canónico.*

A lo largo del siglo XIX, la Iglesia desplazó paulatina, pero decididamente, el centro de gravedad del poder eclesiástico al ámbito espiritual. Precisamente pocas semanas antes de que los Estados pontificios fueran borrados del mapa el 20 de septiembre de 1870, el concilio Vaticano I había formulado el dogma del primado universal y de la infalibilidad del papa, con lo que se coronaba y concluía una línea evolutiva que había ido madurando a lo largo de siglos. La importancia del concilio Vaticano I fue extraordinaria también en el terreno constitucional. La actividad legisladora de los siguientes papas, hasta la promulgación del *Código de derecho canónico* en el pontificado de Benedicto XV, no es sino la plasmación de cuanto se encerraba en los fundamentos del concilio Vaticano I.

En un primer momento, el papado utilizó con moderación y prudencia la incrementada plenitud de poder. En contra de difundidos temores, la legislación pontificia fue más bien parca. Tanto Pío IX como León XIII mantuvieron una postura de moderación en el terreno de la legislación eclesiástica. Sin embargo, Pío X fue un legislador en el pleno sentido del término y, fiel a su lema de «instaurare omnia in Christo» (instaurar todas las cosas en Cristo), anunció en el *motu proprio Arduum sane munus,* de 1904, su plan de codificación de todo el derecho canónico. En virtud de la experiencia recogida en su propia elección para papa, Pío X publicó el mismo año de su elección la constitución apostólica *Commissum Nobis,* con la que prohibía a los cardenales, bajo la pena de excomunión, hacer de portavoz de un Gobierno y presentar en su nombre la *exclusiva* (veto) en la elección del papa. Con la constitución *Vacante Sede Apostolica* (1904), el papa regulaba todo el derecho relacionado con la elección del papa.

Desde el punto de vista histórico, en la legislación de Pío X orientada hacia la reforma, la reorganización de la curia romana ocupa un lugar destacado. En general se reconocía la necesidad de reforma que padecía el aparato administrativo pontificio, pero la constitución de éste derivaba, al menos en lo fundamental, de la creación de las congregaciones, realizada por Sixto V en 1588. Entre tanto, los papas habían dictado numerosas normas, había crecido fuertemente el número de los órganos administrativos, y sus atribuciones y campo de competencias no siempre estaban claramente delimitados. Con la constitución *Sapienti consilio,* del 29 de junio de 1908, Pío X previó once congregaciones, tres tribunales y cinco oficios para la curia. En cuanto a las congregaciones, era de nueva creación la Congregación de los sacramentos; la Congregación del concilio sufrió una profunda remodelación, la Congregación consistorial recibió otras muchas facultades, y la de *Propaganda Fide* tuvo que limitarse a partir de aquel momento a los países de misión. En cuanto al ámbito jurídico, la Rota y la Signatura apostólica serían en adelante competentes en el fuero externo (la Signatura como instancia de apelación); la

Penitenciaría tendría la competencia para el fuero interno. Los cinco *oficios* eran la Cancillería apostólica, la Dataría, la Cámara apostólica —cuyas competencias se vieron muy recortadas—, el Secretariado de los breves y la Secretaría de Estado. Aunque esta última aparece como farolillo rojo en la enumeración, era desde antiguo la instancia curial más importante de los tiempos modernos, pues era competente en los asuntos políticos y político-eclesiásticos de la curia romana.

La codificación del derecho canónico para la Iglesia latina se debió principalmente a la iniciativa de Pío X, pero también al principal promotor de toda la empresa, monseñor Pietro Gasparri (1852-1934), que había sido profesor de derecho canónico en el Instituto católico de París durante muchos años y que ha entrado en la historia como segundo Raimundo de Peñafort. Justamente cuando se cumplía el sexto centenario de las *Clementinas,* la última colección oficial de leyes eclesiásticas, el papa Benedicto XV promulgaba el *Codex Iuris Canonici* en 1917 el cual entraba en vigor un año más tarde. Este código representaba, siguiendo el modelo de los códigos civiles modernos, una codificación completa y exhaustiva de todo el derecho eclesiástico de la Iglesia latina. Aunque el carácter general de la obra fuera conservador, sin embargo, la recopilación del derecho eclesiástico desparramado en la práctica y en innumerables decretos constituía un logro notable. El *Código de derecho canónico* se componía de cinco libros y de un total de 2414 cánones. En cuanto a las innovaciones, cabe señalar que se fortaleció la posición de los obispos, que son nombrados libremente por el papa; por primera vez se ofrece una regulación general para el cargo de vicario general, y se impuso a toda la Iglesia el matrimonio canónico tridentino. Con el fin de dar más facilidades para la implantación del *Código de derecho canónico* se dejó fuera de él la regulación de las relaciones entre la Iglesia y los Estados. En ese mismo año de 1917, Benedicto XV creó una comisión cardenalicia con la tarea de interpretar con valor auténtico el *Código.*

La codificación del derecho canónico no paralizó el ulterior desarrollo del derecho eclesiástico, sino que lo promovió. Durante el pontificado de Benedicto XV, la implantación de la unidad jurídica constituyó el objetivo primero. Pío XI no llevó a cabo cambios profundos del *Código de derecho canónico.* Su principal tarea fue la de aplicar la nueva legislación. En 1929, Pío XI creó una comisión cardenalicia, presidida por Gasparri, para la codificación del derecho canónico oriental. Numerosos decretos pontificios se refirieron a la organización de la curia romana; en 1922 introdujo de nuevo los plenos poderes quinquenales de los obispos diocesanos; y en 1931 publicó, en la constitución apostólica *Deus scientiarum dominas,* una especie de ley fundamental para las escuelas superiores católicas; en ella se exigía la mejora de la enseñanza y de los medios didácticos. Durante el pontificado de Pío XI, la Iglesia entró en una

nueva era concordataria. Como sucedió tras los cataclismos provocados por la revolución francesa y por la época napoleónica, ahora la hecatombe austrohúngara y la llegada de regímenes totalitarios habían incrementado la necesidad de tratados entre la Iglesia y los Estados. Los concordatos firmados por aquellos tiempos creaban un nuevo derecho particular que complementaba o cambiaba en parte el *Código de derecho canónico.*

Puesto que Pío XII, como versado canonista, desarrolló una amplia actividad legislativa en todos los terrenos, intervino más profundamente que su antecesor en el cuerpo del *Código de derecho canónico.* En la encíclica *Mystici corporis* (1943) se ocupó fundamentalmente de la relación entre Iglesia y el derecho eclesiástico. En 1945 reformaba, mediante la constitución *Vacantis Apostolicae Sedis,* el derecho que hasta entonces había regulado la elección del papa; efectivamente, exigió la mayoría de dos tercios, más uno. El decreto *Spiritus Sancti munera,* de 1946, confería a los párrocos la potestad para administrar el sacramento de la confirmación en peligro de muerte.

Tras la muerte del autoritario Pío XII se respiraba en la Iglesia del deseo de no seguir desoyendo las peticiones de democracia. Por la elección misma de su nombre, Juan XXIII hizo atisbar años de sorpresas. Efectivamente, el mundo se sorprendió cuando el papa, en una memorable alocución pronunciada el 25 de enero de 1959 en el monasterio de San Pablo Extramuros, anunció un concilio ecuménico y la revisión del *Código de derecho canónico.* Se aplicó con solicitud a la reforma de la curia. Con el nombramiento de un secretario de Estado no sólo daba cumplimiento al derecho canónico, sino que ponía término al estilo autocrático de gobierno practicado por su predecesor; eliminó las barreras impuestas a la autonomía de la Congregación cardenalicia, a la independencia de los oficios curiales y a las congregaciones. Se implantaron de nuevo las informaciones regulares de los titulares más altos. En el primer nombramiento de cardenales, en diciembre de 1958, Juan XXIII creyó oportuno romper la barrera de 70 miembros del cuerpo cardenalicio, número máximo fijado por Sixto V en 1586. La internacionalización del sacro colegio dio un decidido paso hacia adelante. El sínodo de la diócesis de Roma, celebrado en enero de 1960, siguió, por el contrario, pautas tradicionales y causó malestar en bastantes ambientes de la Iglesia. Y la ulterior legislación de Juan XXIII apenas se apartó de una línea continuista. Con el *motu proprio Suburbicariis sedibus,* de 1962, dispuso que los obispos-cardenales —de acuerdo con las exigencias pastorales de los arrabales de Roma— en adelante serían sólo obispos titulares de sus obispados, y éstos debían ser gobernados por obispos ordinarios. El *motu proprio Summi pontificis electio,* también de 1962, disponía respecto de la elección pontificia que, si el número de los cardenales presentes no era divisible por tres, se requería un voto más. Y el *motu proprio Cum gravissima,* también de 1962,

ordenaba que en adelante todos los cardenales debían recibir la consagración episcopal.

Tras el concilio, abierto por Juan XXIII en 1962 y finalizado por Pablo VI en 1965, este último papa tuvo ante sí la enorme tarea de traducir a normas aplicables todas las enseñanzas y afanes del concilio Vaticano II. Esto iba a conducir a numerosas y profundas mutaciones del derecho, de manera que la nueva situación resultaba un tanto confusa incluso para los especialistas, y una creciente sensación de inseguridad se apoderó de muchos miembros de la Iglesia. La gran actividad legisladora de la Santa Sede acarreó también numerosas disposiciones de las conferencias episcopales y de los sínodos de nuevo cuño, como el concilio pastoral en Holanda o el sínodo conjunto de los obispados de la República Federal de Alemania. La competencia legislativa de estos gremios contradecía con cierta frecuencia el centralismo romano.

El papa hizo justicia al principio de la colegialidad creando ya en 1965 el sínodo de obispos, pero éste tuvo en principio una función puramente consultiva y se componía principalmente de los representantes de las conferencias episcopales. En 1967, Pablo VI dispuso que cada Congregación de la curia romana acogiera como miembros de pleno derecho a siete obispos diocesanos. Esta revaluación de los obispos acarreó necesariamente una devaluación del colegio cardenalicio. Ya en 1964 se suprimió la dignidad del cardenal protector de órdenes religiosas. Y mediante el *motu proprio Ingravescentem aetatem,* de 1970, los cardenales de 80 años de edad perdían el derecho a participar en la elección del papa y debían dimitir de sus cargos curiales. La constitución *Regimini Ecclesiae universalis,* de 1967, trajo la reforma de la curia exigida por el concilio. Especial provecho de ella sacó el secretariado de Estado, que entonces pasó a ocupar el vértice de los oficios curiales y fue encargado de coordinar el trabajo de las congregaciones. Quedó sometido a él incluso el Santo Oficio, que en adelante se llamaría Congregación para la doctrina de la fe. El Consejo para los asuntos públicos de la Iglesia es competente en las relaciones entre la Iglesia y los Estados. La que hasta entonces se había llamado Congregación del concilio recibía el nombre de *Congregado pro clericis;* la Congregación de *Propaganda Fide,* el nombre de *Pro gentium evangelizatione.* En 1975 nació la nueva Congregación para los sacramentos y el culto. La reforma de la curia no suprimió ninguno de los tres tribunales: Signatura, Rota y Penitenciaría. A la Signatura se le encomendaron las tareas de un tribunal administrativo eclesiástico. Se crearon o fueron confirmados los Secretariados para los cristianos no católicos, para las religiones no cristianas y para los no creyentes. Completamente nuevo era el Consejo de los laicos. Mediante la creación de un ministerio de finanzas, concretamente de la *Praefectura rerum oeconomicarum S. Sedis,* de una administración patrimonial central, la

Administrado patrimonii S. Sedis, y de la Prefectura del palacio apostólico, se reestructuraba todo el ámbito económico. Mientras que sobrevivía la Cámara apostólica, desaparecía la Dataría; la Cancillería apostólica fue suprimida en 1973. La Congregación para la doctrina de la fe dictó normas, en 1971, respecto del proceso de secularización de sacerdotes. Otra disposición dictada por la misma congregación en 1975 ofrecía una nueva reglamentación sobre la censura de libros. Con la constitución apostólica *Romano pontifici eligendo,* de 1975, Pablo VI dispuso que la elección del papa debía continuar realizándose mediante los cardenales. En general, cabe decir que esta abundante legislación revela una tendencia a la acomodación y a una mayor simplificación burocrática.

La reforma del *Código de derecho canónico* anunciada por Juan XXIII se llevó a cabo con la promulgación del nuevo Código, realizada por Juan Pablo II el 25 de enero de 1983.

X

LAS ORDENES RELIGIOSAS

Por Gerhard Winkler

Puesto que las órdenes religiosas reflejan de diversas maneras la situación de la Iglesia en cada época, también podemos trazar en el monacato y en las restantes formas de la vida regular, tanto de nuevo como de viejo cuño, las profundas oscilaciones de los tiempos modernos, desde los días de la reforma, en el contexto de la permanencia que de modo especial caracteriza a la historia de la espiritualidad. La metodología nos obliga a señalar que no siempre se produce la fundación y el florecimiento de una orden en el mismo lapso de tiempo. Con frecuencia, órdenes fundadas en un período concreto alcanzan su florecimiento en otro posterior. Unos sembraron y otros cosecharon, según el *kairos.* La situación respectiva de las órdenes religiosas se entreteje profundamente con los afanes generales de reforma de la *Ecclesia semper reformanda,* con la forma y situación de ésta.

Por eso aludimos, en el contexto de la reforma católica del siglo XVI, a la reforma de los benedictinos españoles e italianos, a la de los dominicos españoles, inspirada por Savonarola, la reforma de los carmelitas descalzos, a la fundación de la compañía de Jesús, de los hermanos hospitalarios, de las comunidades sacerdotales italianas, del oratorio, de los somascos, barnabitas y ursulinas, y, finalmente, a la importante reforma franciscana de los capuchinos.

Común a todas esas órdenes y congregaciones era la dedicación consciente a la pastoral institucionalizada, la formación de comunidades sacerdotales, la formación espiritual e intelectual de los sacerdotes, la dedicación sistemática a la enseñanza y al servicio social, la utilización de los medios culturales (arquitectura, música, artes plásticas, impresión de libros, cantos, etc.) y, finalmente, la marcada tendencia a ejercer la actividad misionera por todo el mundo.

Todos esos rasgos que acabamos ahora de enumerar han caracterizado a las órdenes y congregaciones religiosas hasta nuestros días. Esas mismas órdenes y congregaciones influyeron de forma decisiva en los esfuerzos contrarreformadores de los príncipes católicos y del papado (como ministros de la penitencia en la corte, como «asesores espirituales» de los príncipes, como miembros de comisiones principescas de visita), como «prelados» en las asambleas de los Estados, y, en Austria hasta el

siglo XVIII, como «misioneros» imperiales para lograr la conversión de los criptoprotestantes.

Gracias a las órdenes y congregaciones de esta primera fase de los tiempos modernos, la contrarreforma política no degeneró ni se limitó exclusivamente a violar las conciencias. Por el contrario, aquéllas se encargaron de suministrar también alimento positivo a los «convertidos». Para ello se sirvieron de la predicación, de la catequesis, de las misiones populares, de la liturgia y de determinadas devociones populares.

§161

Los siglos XVII y XVIII hasta la secularización

Las fases del incipiente absolutismo confesional y los tiempos de la concepción maquiavélica que los príncipes del siglo XVII compartían no impidió el crecimiento ni la eficacia de las órdenes religiosas que nacieron de las crisis del siglo XVI. En un primer momento, las órdenes religiosas, tanto los monasterios más antiguos como las congregaciones más recientes, fueron los aliados naturales y los auxiliares de los príncipes seriamente interesados por las cuestiones confesionales y por la salvación de sus súbditos.

Por ese motivo, la crisis del siglo XVII, a la que se alude frecuentemente desde hace veinte años, no perjudicó en un primer momento el desarrollo de los nuevos enfoques nacidos en el siglo XVI. Por el contrario, la angustia existencial de amplias capas de la población y de determinados Estados, desde las guerras confesionales del siglo XVI, pasando por la guerra de los treinta años (1618-1648), hasta la desaparición del peligro de los turcos (después de 1683), los temores y anhelos apocalípticos estrechamente ligados con la angustia existencial, y la desilusión que causaba el primer siglo de la reforma, así como el excesivo maridaje eclesial-estatal de ésta, dieron alas a las órdenes y congregaciones católicas y en el campo protestante promovieron el nacimiento de las Iglesias libres y de los movimientos de renovación.

A partir del generalato de Claudio Acquaviva (1581-1615), hijo del duque centroitaliano del mismo apellido, la compañía de Jesús duplicó el número de sus miembros, pasando de 10581 a 23000 en el momento de su supresión, en 1773. Los jesuitas consiguieron fundar filiales y colegios en las ciudades residenciales más importantes (por ejemplo, Innsbruck, Graz, Laibach, Viena, Linz, pero no en Salzburgo, donde en 1623 se fundó una universidad benedictina). En las diócesis de Colonia, Münster, Paderborn y en el Palatinado superior la compañía logró, después de 1620 (batalla de Monte Blanco), reconducir tal número de protestantes a la fe católica que

llegó a ser considerada como la verdadera institución que daba la réplica a la reforma.

En Francia, los jesuitas protagonizaron la confrontación exitosa con los hugonotes, pero se les llegó a responsabilizar de los actos más abominables, como el asesinato de Enrique IV (1594). En Inglaterra, la actividad misionera oculta de los jesuitas se convirtió en una historia del martirio cargada de aventuras (Edmund Campion, † 1581; Robert Persons, † 1610; Robert Southwell, † 1595; Radulph Ashley, † 1606; cardenal William Allen, † 1594, fundador del colegio inglés en Douai, 1568, y Roma 1579). Los jesuitas consiguieron fundar y dirigir en Linz, por ejemplo, el «Nórdico» (1707), un colegio dedicado a formar misioneros para Escandinavia.

Los jesuitas ejercieron gran influencia indirecta a través de sus colegios. A mediados del siglo XVII, una docena de germánicos consiguieron la dignidad abacial en monasterios austríacos y contribuyeron de manera importante a la renovación de esas instituciones. Desde los días de Enrique III (1574-1589) hasta Luis XV (1715-1774), los jesuitas fueron confesores de los reyes, salvo en brevísimas interrupciones. Esta colaboración de las órdenes religiosas y de los conventos con la Iglesia imperial de los primeros tiempos modernos y con su *ancien régime* fue una de las razones por las que en la época de las revoluciones se trató de eliminar de forma tan irracional como radical los conventos y las órdenes religiosas. Precisamente la compañía de Jesús resulta un ejemplo paradigmático en cuanto a la febril agitación intelectual de la época y de sus problemas, que hoy nos afectan sólo de más lejos.

Junto a los habituales roces, entre las órdenes religiosas se dieron contraposiciones más profundas en el campo del dogma y de la teología moral. En las discusiones sobre la gracia que tuvieron lugar en los siglos XVI y XVII, los jesuitas fueron adversarios de los tomistas dominicos, y acentuaron más que éstos la cooperación humana en el acontecimiento salvador. En el terreno de la teología moral, se consideró a los jesuitas como excesivamente laxos. Se les acusaba por defender el probabilismo; es decir, por preferir —en caso de duda— la decisión de la conciencia a la letra de la ley. Además, se les atribuía la doctrina del derecho a resistir, en la forma de la llamada «muerte del tirano». En cuanto a la teología de la misión, la Santa Sede, influida por misioneros pertenecientes a las órdenes mendicantes, los acusó de acomodación en el conflicto de los ritos chinos (siglo XVIII). Y todo esto era un cúmulo de antítesis contrarreformadoras a problemas que los reformadores habían suscitado. Dentro del catolicismo, esta actitud significaba que los jesuitas iban contra el misticismo de los quietistas y contra el rigorismo de los jansenistas. La permanente disensión de los teólogos fue uno de los requisitos para el achatamiento de la eclesialidad y de la religiosidad en el siglo XVIII, no sólo en la recíproca

relación de las confesiones. Voltaire acuñó el dicho sarcástico de que no habría tranquilidad hasta que el último jesuita no colgara de las tripas del último jansenista. Algunos autores (por ejemplo, L. J. Rogier) señalan el combate del quietismo y del jansenismo como una de las causas que explican la falta de altos vuelos místicos y ascesis más bien mediocre de las casas religiosas antes de la gran tormenta conventual.

También en las controversias de las órdenes monásticas se reflejaba el dilema del tiempo de la reforma entre la acentuación de la dignidad del hombre y la afirmación de la majestad de Dios. Ese dilema se puso de manifiesto en la conocida disputa entre los benedictinos maurinos y el riguroso monasterio cisterciense La Trappe (Normandía). Al hilo de las tendencias de la reforma en el siglo XVII, los benedictinos se habían unido en congregaciones que hacían posible no sólo una cierta unificación de las medidas reformistas, sino también empresas comunes. Los benedictinos de Saint-Germain-des-Prés (París) se convirtieron en el centro de la llamada congregación de los maurinos, que concibió grandes proyectos al estilo de las academias, y trataba de llevarlos a cabo mediante una planificación comunitaria y a largo plazo. Uno de los superiores más beneméritos de esta congregación fue Jean Mabillon († 1707), que había editado, entre otras, las obras de san Bernardo. Mabillon se vio envuelto en una violenta disputa con el fundador de la orden de los trapenses, el abad Armand-Jean Le Bothillier de Rancé († 1700). Éste exigía un monacato extremadamente riguroso, sin actividad externa y sin preocupaciones por la ciencia, tan absorbentes en aquellos días. Rancé se convirtió en un conocido director de almas, tenía contactos con destacados jansenistas, y él mismo llegó a ser considerado jansenista a causa de su severidad. Con su exigencia —rayana a veces en lo inhumano— de una contemplación pura, del duro trabajo manual y de la constante penitencia física, estos cistercienses pretendían realizar el espíritu de san Bernardo. En su tiempo, fueron una señal contra una excesiva aproximación de la Iglesia y de las órdenes religiosas al mundo. Esta rama de la orden cisterciense, que al principio contó con pocos miembros, tendría su época de esplendor en el siglo XIX y desde 1945 (por ejemplo, en los Estados Unidos de América).

Aunque el concilio de Trento había exigido enérgicamente la creación de seminarios para sacerdotes, esta exigencia se quedó durante bastantes décadas e incluso siglos en puras palabras. Entre tanto, se constituyeron congregaciones sacerdotales —como los eudistas y San Sulpicio en París, o los bartolomitas (Institut Holzhauser) en Salzburgo y Baviera— que se dedicaron con toda energía a la formación ascética e intelectual del clero, en consonancia con las exigencias de los tiempos. A diferencia de lo que sucedería en posteriores instituciones de este tipo, en estos «seminarios para sacerdotes» se respetaba el principio de selección y la voluntariedad. Estas comunidades, inspiradas en el Oratorio del siglo

XVI, se convirtieron en foco de la mística barroca, concretamente de España y de los carmelitas. Hasta finales del siglo XVIII, Francia se convirtió en la *magistra rei publicae christianae*. Era difícil encontrar una biblioteca para clérigos que no contara con escritos teológicos de origen francés.

Fundación típicamente moderna fue, a este respecto, la congregación de la «misión» o paúles —también llamados «lazaristas»— y su rama femenina, las hermanas de la caridad. Vicente de Paúl († 1660) fue un carismático del amor al prójimo y de la pastoral. Descubrió de forma casual su talento para las misiones populares, que daba de forma regular y planificada por el país. Como se sabe, en general se descuidó hasta bien entrado el siglo XVIII la pastoral en las zonas rurales; todos los esfuerzos pastorales se reservaban para las ciudades. El nombre de «lazaristas» con que se conoce a los paúles en varias naciones proviene de la leprosería de San Lázaro, en París (1632, tras la primera fundación en 1625). Vicente creó también varios seminarios tridentinos. Su congregación llegó a dirigir 49 (también en Viena, en 1761). Tras la supresión de los jesuitas, pasó a ocupar en parte el lugar de éstos. Durante el siglo XIX desplegaron una gran actividad misionera, especialmente en el antiguo imperio otomano. En 1873, en el marco del conflicto entre Iglesia y Estado en Alemania, fueron perseguidos como «emparentados con los jesuitas», lo que trajo efectos positivos para su actividad en ultramar. Su regla indica todavía hoy que originariamente se consideraron una comunidad de trabajo apostólica, compuesta por párrocos, con vistas a la «misión».

Otras dos congregaciones del siglo XVII tienen su origen en la reforma católica de Italia (siglo XVI), pero apuntan a objetivos enmarcados en la era de la ilustración (siglo XVIII). Los escolapios —o clérigos regulares de las escuelas pías— fueron fundados por san José de Calasanz († 1648), quien en 1597 abrió la primera escuela pública y gratuita de Europa para muchachos; le siguieron numerosísimas fundaciones de escuela durante el siglo XVII. La congregación hacía un cuarto voto, por el que se comprometía a la educación de los jóvenes. Se hicieron cargo de numerosos internados y seminarios, poniendo así en práctica las intenciones del concilio de Trento e intentando dar una respuesta eclesial a la necesidad de formación en los tiempos modernos. Tras las guerras contra los turcos llegaron a tener, por ejemplo en Hungría, una especie de monopolio escolar juntamente con las viejas órdenes religiosas (benedictinos, cistercienses premonstratenses), que participaban de sus objetivos y métodos modernos.

Camilo de Lellis († 1614 en Roma), acompañado espiritualmente por Felipe Neri, llevó adelante con su congregación, los Camilos, los ideales del andaluz Juan de Dios. Fundó en Italia el servicio moderno y organizado a los enfermos y moribundos, así como su asistencia pastoral. Aquí, la

atención práctica a los enfermos era parte connatural de la vida católica, y debía alcanzar un grado de seguimiento tanto en hombres como mujeres como no se había conocido en la edad media (por ejemplo, la orden de los hospitalarios, del siglo XII).

La inglesa Mary Ward († 1645), que había pertenecido a las clarisas, se entregó en cuerpo y alma —en medio de grandes dificultades que le planteó el ministerio eclesiástico, y con una humildad heroica— a la idea de la formación de la mujer y a conseguir que ésta participara en el apostolado. Con su instituto de las *English ladies* (en España: «madres irlandesas») trató de traducir los ideales de san Ignacio a la forma de vida de las monjas, anticipando así la idea de los institutos seculares.

La vida monástica europea tuvo momentos delicados durante el siglo XVIII. Primero algunos soberanos católicos suprimieron monasterios o los dedicaron a otros menesteres. Posteriormente se pretendió sofocar a la compañía de Jesús en determinados países (1759, en Portugal; 1764, en Francia; 1767, en España). Pero el acontecimiento más chocante se produjo en 1773, cuando el papa Clemente XIV suprimió la compañía de Jesús con la bula *Dominus ac redemptor*.

Algunos historiadores (como L. J. Rogier) afirman que las órdenes religiosas vegetaban en la mediocridad en tiempos de la ilustración, y que, por consiguiente, no fueron víctimas sólo de medidas políticas. Quizás haya algo de verdad en esa afirmación. Pero es innegable que también conventos florecientes fueron derribados, que numerosos miembros de órdenes religiosas sobrevivieron a la generación napoleónica y estuvieron en condiciones de comenzar de nuevo en el siglo XIX, estableciendo una cierta continuidad. Contra la mencionada afirmación de esos historiadores, señalaremos que en el siglo XVIII se dieron bastantes nuevas fundaciones de congregaciones religiosas que no fueron tomadas en cuenta hasta el siglo siguiente.

En los paúles del siglo XVII se vio con creciente nitidez un tipo de orden orientada al futuro e interesada en sustituir la abigarrada pluralidad del monacato y canonicato prerrevolucionarios. La tarea de la pastoral extraordinaria vino a añadirse como un estereotipo que ocultaba los ideales originarios de las órdenes religiosas. La actividad misionera en los países oficialmente católicos y en las tierras de misión se convirtió en elemento esencial de las congregaciones religiosas. Nos encontramos primero con la fundación, hecha en 1725 por el piamontés Pablo de la Cruz († 1775), de los pasionistas. Como su mismo nombre indica, se trataba de proclamar con especial insistencia la pasión de Cristo; se debía hacer la proclamación mediante la predicación y el ejemplo. Pero, a diferencia de la tradición jesuítica, los pasionistas prestaban un cuidado intenso a la oración coral y a la vida contemplativa. Existe la tentación de ver en estas fundaciones nacidas en la época de la ilustración una alternativa a la espiritualidad

jesuítica. En la historia de las órdenes religiosas no era la primera vez que una congregación religiosa ortodoxa captaba, afirmativa o negativamente, corrientes heterodoxas (en este caso, el jansenismo del siglo XVIII).

Vicente de Paúl fue uno de los primeros en detectar en el jansenismo elementos no católicos y reprobables.

Como jansenista recatolizado y adversario del probabilismo jesuítico aparece el fundador de los redentoristas (1735), el *Doctor zelantissimus* Alfonso María de Ligorio († 1787). Este famoso jurista, natural de Nápoles, actuó con gran celo también como obispo de Sant'Agata de'Goti, especialmente en favor de la gente menos favorecida. A su muerte eran sólo 200 los miembros de su congregación. A pesar de que la espiritualidad de los redentoristas se diferenciaba bastante de la jesuítica, los Gobiernos que sentían especial animosidad contra los hijos de san Ignacio de Loyola consideraron a los redentoristas jesuitas disfrazados. El esplendor de esta congregación llegó después de la revolución, en el siglo XIX. Clemens Maria Hofbauer († 1820), el «apóstol de Viena», introdujo la congregación en el ámbito lingüístico alemán no directamente desde Roma, sino dando un rodeo por Varsovia. Su actividad apostólica en Viena como predicador de misiones populares, como confesor e inspirador espiritual de círculos románticos tardíos fue una gran aportación a la restauración religiosa tras la era napoleónica. Su influencia es perfectamente equiparable a la de Johann Michael Sailer (1751-1832), contra quien Hofbauer intrigó, llevado sin duda por las mejores intenciones. Es una ironía de la historia que el mismo rey Luis I que hizo a Sailer obispo de Ratisbona aceptara la sugerencia de Hofbauer para permitir la entrada de los redentoristas en Baviera. Pocas décadas más tarde, éstos misionaban por todo el mundo.

Los espiritanos, fundados por Claude-François Poullart des Places († 1709), fueron pensados en un principio como «Congregación del Espíritu Santo» (1703) para dirigir un seminario dedicado a muchachos carentes de medios económicos en París. Aniquilada casi por completo en la revolución francesa, en 1848 se uniría a la congregación fundada en 1841 por Paul Libermann († 1852), hijo de un rabino; de esta fusión nacería una de las congregaciones más importantes para misionar en África y, sobre todo, para asistir a los negros en Norteamérica. La elevada mortandad de los misioneros debido a lo desacostumbrado del clima y por otras circunstancias adversas no paralizó el heroico celo misionero de esta congregación sacerdotal.

A modo de resumen, podemos señalar que estas congregaciones religiosas modernas «emparentadas con los jesuitas» compartían, con algunas restricciones, las siguientes características: su punto de partida era la pastoral de los sacerdotes seculares; sacerdotes que trabajaban y vivían en comunidad; apostolado en los seminarios y en las escuelas; pastoral entre los campesinos; misiones populares en países católicos; pastoral del

confesionario basada en la dirección espiritual; servicio práctico (la *humanitas* de los jesuitas); a diferencia de los jesuitas, un cierto rigorismo en la teología moral y en la forma de vida. Todo esto concordaba bastante con el ideal de sacerdote de la ilustración. Todas estas congregaciones demostraron en el siglo XIX una entrega heroica a la actividad misionera.

§162

Secularización y nuevo comienzo en el siglo XIX

La tormenta generalizada que se abatió sobre la vida religiosa (supresión de los jesuitas en 1773, josefinismo en Austria, constitución civil implantada en Francia en 1790, secularización en el *Reich* en 1803, y otros acontecimientos de esas características) produjo en un primer momento la destrucción de una vieja estructura eclesial que contaba a veces con una existencia superior a los mil años (por ejemplo, abadía benedictina de Mondsee, *777).* Hoy sabemos que la destrucción fue un choque importante para la economía, la vida social, la formación, la cultura y también para la pastoral parroquial. Baviera, por ejemplo, no pudo reponerse del problema de vocaciones sacerdotales hasta el último tercio del siglo XIX.

En Austria, el choque no fue desmesurado porque el emperador José II suprimió aproximadamente la mitad de los conventos (se discute todavía hoy el número exacto). La región de las tierras austríacas ligadas a la herencia regia y a la corona —desde Lusacia hasta Carniola y desde Brisgovia hasta la Valaquia— constituyó un caso especial en la Iglesia universal, si exceptuamos tal vez la situación similar de los Estados pontificios restaurados en 1815. Con ininterrumpida continuidad pervivió en la mencionada región un número de antiguas fundaciones, abadías y prepositures superior a la media general. Hasta el punto de que, en la Austria republicana de después de 1918, existían aún 35 antiguas fundaciones con sus parroquias incorporadas. Y esto encierra gran importancia para comprender el catolicismo austríaco en lo que difiere del de otros países.

Francia, que desde los tiempos de Martín de Tours era el país clásico de la fundación de órdenes religiosas, tuvo un comportamiento incomparablemente radical con el viejo sistema conventual. De unas 200 magníficas abadías cistercienses quedaron tan sólo las ruinas de 20. En los momentos en que se redactó el concordato de 1801 se tenía tal conciencia de la radicalidad de lo acontecido, con una profunda repercusión en las formas externas de la religiosidad popular, que se omitió hasta la mención del tema conventual.

Esta catástrofe casi completa del sistema de las órdenes y congregaciones religiosas, cuyas consecuencias son perceptibles todavía hoy en algunas Iglesias locales, tuvo unos efectos similares a la expulsión de los primeros apóstoles de Jerusalén y trajo consigo una sorprendente ampliación de los horizontes eclesiásticos. Francia tenía en el siglo XIX más religiosos y religiosas que antes de 1789. Proporcionalmente superaban el 30 % de crecimiento que había experimentado la población. En relación con el número de creyentes, Francia contaba hacia el año 1900 con un número de religiosos y religiosas tres veces superior al de Alemania. En Francia vieron la luz aproximadamente los dos tercios de las nuevas fundaciones del siglo XIX.

La vida de las órdenes y congregaciones religiosas, que enriqueció con una intensidad hasta entonces desconocida la misión en países católicos y la actividad misionera en todo el mundo, floreció durante el siglo XIX —a pesar de todos los problemas eclesiásticos de este período— de una forma que no tiene punto de comparación en toda la historia de la Iglesia, y que sólo puede ser comparada con la primavera monacal del siglo XII (R. Aubert).

El tiempo de los fundadores puede decirse que comenzó propiamente con el romanticismo y con la restauración, tras el caos napoleónico. Tan numerosas fueron las nuevas congregaciones que, por ejemplo, la historia de las órdenes religiosas de Max Heimbucher, en 2 volúmenes, sólo pudo dedicar media página a la francesa Congregación misionera de los padres y hermanos de la Santa Cruz. Y sin embargo, esta congregación, nacida en el romanticismo francés tardío (1834) en círculos próximos a Jean-Baptiste-Henri Lacordaire y Hugo-Félicité-Robert de Lamennais, había realizado una obra impresionante en los Estados Unidos, en la América Latina, en África y en la India.

Casi todas las nuevas fundaciones tenían su mirada puesta en la actividad misionera; se caracterizaban por un claro activismo, por el afán de conseguir resultados y por unas metas concretas. Y esto tuvo el inconveniente de que algunas de ellas, especialmente las innumerables fundaciones de religiosas, perdieron su capacidad de atracción cuando desapareció la razón concreta que dio origen a su fundación. Como providencial corrección de este «motivo» basado en los logros cabe considerar la espiritualidad de la carmelita Teresa Martin (Teresa de Lisieux, † 1897) (R. Aubert). Precisamente la monja contemplativa y testigo del sencillo amor a Dios y al prójimo se convirtió en la patrona del apostolado y de las misiones.

Consignemos, sin pretender recoger la lista completa, algunas de las nuevas fundaciones y de las refundaciones del siglo de la revolución industrial, del colonialismo y del imperialismo.

El sacerdote secular romano Vicente Palloti († 1850) se convirtió, mediante la creación del «Apostolado católico» (1835), en el fundador de una de las más importantes congregaciones modernas, que lleva su nombre. Con una orientación claramente mariana, los palotinos promovieron la idea del apostolado seglar, tan importante para Pío XI y para Pío XII. La sociedad fue confirmada en 1904 por Pío X. En Alemania es la congregación religiosa más potente de cuantas se fundaron después de la reforma; concibió muy pronto la idea de abrir seminarios para las vocaciones tardías.

Los salesianos del apóstol de los jóvenes Giovanni Don Bosco († 1888), fundados en Turín en 1857 —y a los que no hay que confundir con los miembros de la congregación fundada bajo el patrocinio de san Francisco de Sales, concretamente con los salesianos de Annecy (1833)—, debían asegurar la obra de juventud (1841) de su carismático fundador. Una de las congregaciones más numerosas de la cristiandad, después de los jesuitas (con unos 20 000 miembros) no fue concebida al principio como congregación religiosa. Tomó esa forma bajo la influencia del conflicto entre Iglesia y Estado en el antiguo reino del Piamonte. Las notas externas de las congregaciones y órdenes conocidas —por ejemplo, respecto de la vestimenta— quedaban supeditadas por completo al apostolado entre los jóvenes. Junto a la irradiación espiritual de su fundador y de la legendaria humanidad de éste, los pioneros planteamientos pedagógicos, la praxis acorde con esos planteamientos, así como las necesidades de la época de la sociedad industrial explican el éxito sin precedentes de esta congregación. Los salesianos se convirtieron en los apóstoles de los arrabales modernos y anticiparon en parte los ideales de los hermanitos y hermanitas de Charles de Foucauld (después de 1945).

Los misioneros del Corazón de Jesús (fundados el 8 de diciembre de 1854 en la diócesis de Bourges por Jules Chevalier, † 1907; se establecen en Liefering, junto a Salzburgo, en 1888) fueron extraordinariamente beneficiosos, y se dedicaron a misionar, sobre todo, en Indonesia y en el Congo Belga.

Arnold Janssen († 1909), sacerdote de la diócesis de Münster, estimulado por 28 obispos alemanes, austríacos y holandeses, fundó el 8 de septiembre de 1875, en Steyl (Roermond), la sociedad del Verbo Divino (SVD) que, con su seminario de misiones «San Gabriel» en Mödling (hoy unido a Viena), se convirtió en una de las más prestigiosas congregaciones misioneras del mundo. El fundador, que había sido profesor de enseñanza media durante doce años, quería que los miembros de su congregación recibieran una esmerada y sólida formación científica y profundos conocimientos de teología misionera. Esto hizo que miembros de la sociedad lograran en seguida éxitos notables en el campo de la etnología,

de la antropología, de las religiones y de la lingüística. Al igual que los salesianos, promovieron también intensamente el apostolado de la prensa.

Los *Mill-Hill-fathers* (1866) fueron fundados por el futuro arzobispo de Westminster, cardenal Herbert Vaughan († 1903). En su centro misionero de Londres los futuros misioneros se preparaban sistemáticamente y adquirían los conocimientos necesarios para su futuro y difícil campo de actuación. Como «padres de los esclavos» (M. Heimbucher), los miembros de esta sociedad se dedicaban a la pastoral entre los negros americanos y al trabajo en los más difíciles y alejados territorios misioneros de Asia, África y Nueva Zelanda. Sus miembros eran principalmente ingleses, holandeses y alemanes.

Los padres blancos fueron fundados (1868) por el cardenal francés de Argelia Charles-Martial-Allemand Lavigerie. Se pone de relieve en ellos un nuevo tipo de congregación religiosa que redescubrió —después de la disputa de los ritos, de los siglos XVII y XVIII— la necesidad de la acomodación y de la inculturación. Por su blanca vestimenta religiosa se parecían a los pobladores del desierto del Sahara. Y se impusieron como primera tarea la de no intentar al principio la conversión de los sensibles musulmanes. El ejemplo del «ermitaño del Sahara» Charles de Foucauld (asesinado en 1916) les ayudó a eliminar el odio y las reservas existentes en el islamismo. Ellos y los franciscanos son de las pocas congregaciones cristianas que los musulmanes respetan. Inspirada en su ejemplo, se ha desarrollado una teoría misionera según la cual, junto a la conversión de los gentiles, el evangelio se promociona también mediante el testimonio no coronado por el éxito. A pesar de esto, o precisamente por eso, el trabajo de los padres blancos se ha visto coronado por el éxito entre los pueblos y tribus negros de los países que comparten frontera con el Sahara (Urundi, Uganda, Congo, Tanzania).

Ellos han contribuido así en buena medida a que la competencia de las dos religiones del «libro» para configurar el alma africana se decante a favor del cristianismo. «Donde hace algunas décadas campaban a sus anchas los traficantes de esclavos aparecían en hilera, una tras otra, las fundaciones de los padres blancos» (M. Heimbucher). Parece una grotesca contradicción de esta nueva forma de conversión libre de violencia el hecho de que el cardenal Lavigerie fundara (hasta 1893) una especie de caballeros cruzados para defender los establecimientos misioneros contra irrupciones armadas.

En los años que siguieron a la terminación de la segunda guerra mundial, nacieron por doquier, como signo de la vitalidad de la Iglesia, institutos seculares cuya maduración se sitúa aún en los tiempos futuros. El más importante de todos ellos, y también el más controvertido, es el *Opus Dei*, una fundación española que obtuvo la aprobación de la Iglesia en 1947, y que en 1982 fue elevada a prelatura personal.

Desde los tiempos de Pío XII, las supremas instancias eclesiásticas tratan de sacar el mayor provecho posible del potencial de los 300 000 religiosos y del millón de religiosas para la Iglesia *(Sponsa Christi,* 1950). Con este fin se ha buscado la vuelta al primitivo espíritu de las fundaciones, así como la necesaria acomodación a las nuevas circunstancias. El concilio Vaticano II acentuó con fuertes trazos teológicos la *única* perfección cristiana en la diversidad de las vocaciones, y con ello la personalización de la teología de los votos.

La crisis que la Iglesia viene padeciendo desde 1965 ha afectado también a las órdenes y congregaciones religiosas cuando incuestionadas «estructuras de plausibilidad» fueron sacrificadas de repente a una libertad evangélica que muchos fueron incapaces de asimilar. A pesar de la comprensible promoción de las órdenes activas llevada a cabo por la curia romana y por los obispos, precisamente las órdenes más marcadamente contemplativas, como las clarisas y las carmelitas, han demostrado una mayor resistencia a la crisis. Éstas no han perdido ni un ápice de su capacidad de atracción.

XI

LAS MISIONES

Por Friedrich Schragl

§163

Los patronatos de España y Portugal, el protectorado francés y el relanzamiento del siglo XIX

Los descubrimientos realizados durante el siglo XV por las potencias ibéricas marcaron el comienzo de la gran actividad misionera de los siglos XVI y XVII, sin duda la más importante del segundo milenio cristiano. La división del mundo en dos hemisferios, uno portugués y otro español, sancionado en los convenios de 1493-1494, tuvo enorme importancia también para la historia de las misiones, pues cada nación se responsabilizó de la actividad misionera a partir de aquel momento. La expansión de España y de Portugal es también un fenómeno de primera magnitud en el marco de la historia de la Iglesia, pues ésta, tras las pérdidas sufridas en el norte y centro de Europa, pudo implantarse en nuevos territorios: a través de los españoles en Centroamérica y en Sudamérica; a través de los portugueses, en África, Asia y Brasil. Pero, mientras que los españoles se interesaron por ensanchar sus conquistas territoriales y comenzaron inmediatamente con la actividad misionera, los portugueses tenían otros objetivos coloniales. Les interesaba más el comercio con las Indias y con las islas de las especias. África era para ellos sólo una estación intermedia. Además, a Portugal, con su millón y medio de habitantes, le resultaba imposible ocupar territorios enormes como la India. En consecuencia, se limitaron las más de las veces a factorías y castillos situados en la costa, y a alianzas con los jefes locales. Los españoles trasladaron al Nuevo Mundo su sistema económico basado en grandes posesiones de tierras. Para éstas y para las minas de oro y plata necesitaban mano de obra. Por tal motivo, mantuvieron a los indios en un estado jurídico y social bajos y los explotaron cuanto pudieron.

La situación religiosa inicial fue similar para ambas potencias coloniales. Las dos vivían del espíritu de la reconquista, de la lucha contra los infieles, y de la inseparable propagación de la fe por medio de la guerra. La vida religiosa era pujante en ambas naciones; los conventos estaban llenos de religiosos y eran ricos; la crisis provocada por la división de la fe no había llegado a estos países. La base jurídica para la colonización y la

obligación de misionar derivaban de los acuerdos pontificios de donación o de reparto. Con la obligación de misionar se había concedido también el patronato. El patronato de las misiones portuguesas *(padroado)* deriva de la Orden de Cristo, que ya en 1456 había conseguido el patronato sobre todos los territorios conquistados y los que se conquistaran en adelante. Desde 1461, el rey era el Gran Maestre, razón por la cual controlaba plenamente la actividad misionera. El patronato español nació mediante las bulas del papa Alejandro VI, redactadas en 1493 y ampliadas en 1508. Con la obligación de misionar se concedió al rey también el patronato. En último término, esto supuso el control completo sobre la Iglesia misionera en las colonias: la corona asignaba todas las prebendas, controlaba a todos los misioneros y examinaba la concesión de permiso a las órdenes religiosas para ejercer la actividad misionera; por el patronato pasaba toda la correspondencia entre Roma y las misiones, y viceversa. Para poder ser publicados, los decretos de Roma necesitaban la aprobación de las autoridades del patronato *(placetum regium).* Con ello, las coronas de España y Portugal se habían procurado una posición casi papal en lo referente a las misiones. Y se tendía a la ampliación del derecho de patronato. Así, Felipe II (1556-1598) se empeñó en conseguir la creación de un patriarcado de las Indias con sede en Madrid, a lo que Pío V se opuso con toda decisión. Por contra, la corona española amplió unilateralmente, por medio de la gran junta de 1568, sus derechos sobre las misiones, con la mirada puesta en el completo sometimiento de éstas al poder del rey (regalismo). Algunos autores trataron de defender la idea de que el derecho de patronato no es delegado por el papa, sino que lo ejerce el rey de forma inmediata, en nombre de Cristo. Otro objetivo de la Junta era la completa hispanización de la Iglesia misionera. Para conseguir tales metas se sofocaron todos los brotes de liturgias indias, y se prohibieron todas las obras de historia que ofrecían informes positivos sobre los indios. La censura se cuidó de que aparecieran como una raza humana muy baja, incapacitada para acceder a oficios superiores (por consiguiente, tampoco era apta para entrar en el estado clerical). Por otra parte, se silenció cuidadosamente toda información negativa sobre el colonialismo y sus métodos, y sobre conflictos entre la administración y la actividad misionera.

También el concilio tridentino tuvo repercusiones sobre la propagación de la fe, aunque no se ocupó expresamente del tema de las misiones. La obligación de utilizar los catecismos ahogó los brotes de una *theologia indiana* (especialmente de los franciscanos en México). El robustecimiento de los derechos episcopales condujo al sometimiento de las misiones de las órdenes religiosas, y con frecuencia también a la privación de los centros misionales (doctrinas) en beneficio de los

sacerdotes seculares, totalmente incapacitados para afrontar esas tareas, pues su número era reducido.

El método utilizado era el de la misión practicada por el Estado, con todos sus ingredientes, positivos y negativos. El Estado promovía y financiaba la actividad misionera (al fin de cuentas la pagaban las colonias mismas), y la apoyaba política y militarmente. Conviene señalar, por otra parte, que la corona tenía una auténtica voluntad misionera, que se explicaba por el espíritu de la reconquista. En consonancia con la tradición, dicha voluntad era frecuentemente también violenta: cuando los españoles llegaban a una aldea o a una tribu, hacían una proclama, casi ininteligible para los indios, en la que decían que el papa había donado la tierra de los indios al rey, y que si ellos no se sometían y bautizaban debían esperar penas severísimas o la esclavitud. A continuación venían los bautismos en masa o la esclavización. Por otra parte, los misioneros no estaban preparados para llevar a cabo dignamente sus cometidos. Así, opinaban que sólo la completa aniquilación de las antiguas concepciones religiosas abría el camino para la fe pura. Los rápidos bautismos masivos se explican también por el problema, teológicamente no resuelto, de la salvación de los gentiles. Con todo, debemos indicar que pronto se produjo un cambio de mentalidad. La segunda y tercera generaciones de misioneros fueron mejor preparadas para sus tareas. Se llegó a ponderar incluso la posibilidad de estructurar una Iglesia india, pero el Gobierno español lo impidió mediante la legislación de la gran junta. Sorprende el celo y la entrega personal de tantos y tantos misioneros. En Europa se despoblaron los conventos; sus moradores surcaron los océanos para dedicarse a la actividad misionera.

Negativa para la actividad misionera fue, sobre todo, la inmoderada codicia pecuniaria de los conquistadores y la consiguiente injusticia con los indios, que podían experimentar personalmente el contraste entre la predicación del amor de Cristo y el desamor de los cristianos para con ellos. Además, entre los sacerdotes hubo algunos aventureros, preocupados exclusivamente por hacer carrera y por conseguir dinero.

La curia romana no podía contemplar pasivamente la evolución del regalismo, pues éste constituía una grave incitación al nacimiento de una Iglesia particular. Tampoco pudo aprobar la actividad misionera como instrumento al servicio del colonialismo. Por eso, y tras numerosos intentos fallidos, Gregorio XV creó en 1622 la *Congregatio de propaganda fide* para las misiones. Su primer secretario, Francesco Ingoli, fijó las tareas vigentes hasta nuestros días: la actividad misionera deberá verse libre de influencias civiles, representación de la autoridad pontificia en los territorios de misión mediante delegados apostólicos y nuncios, creación de un clero indígena y, por consiguiente, estructuración de una Iglesia enraizada en el pueblo, desarrollo de la jerarquía eclesiástica (vicarios apostólicos), mejor formación de los misioneros, informe anual de las

actividades realizadas en las misiones, prohibición de que los misioneros se dediquen al comercio.

Naturalmente, estos planes iban a encontrar la oposición de las potencias afectadas. La Congregación para la propagación de la fe jamás consiguió influir en los territorios dependientes de la corona real española.

Distinta fue la situación en el ámbito del patronato portugués. El imperio colonial de Portugal en Asia se desmoronó casi por completo en el siglo XVII. Ese país continuó exigiendo el patronato incluso en regiones que jamás había controlado o no podía controlar, por ejemplo, en China. Intervino entonces la Congregación para la propagación de la fe y negó el derecho de patronato en aquellas regiones que no eran colonias portuguesas. Y erigió vicariatos apostólicos en la península de Indochina y posteriormente en China y en el reino mogol de India. La «disputa del patronato» a que esto dio lugar afectaba entonces prácticamente a todas las zonas de misión de África y Asia. Punto de partida fue la disputa de Tonkín. El jesuita Alexandre de Rhodes († 1660) había misionado con éxito en el norte de Vietnam, y en 1649 se dirigió a Roma pidiendo ayuda y obispos consagrados. Con la intención de encontrar más colaboradores, se dirigió a París, donde encontró un grupo de sacerdotes jóvenes entusiasmados con la idea de ir a las misiones. Uno de ellos, François Pallu, fue el fundador del Seminario de misiones de París *(Missions Étrangères de París)* y también uno de los tres primeros vicarios apostólicos para Indochina. Puesto que los misioneros españoles y portugueses, como súbditos de las respectivas coronas, no podían ponerse al servicio de la Congregación para la propagación de la fe, ésta tuvo que recurrir a los franceses. Además del seminario parisino para las misiones, declararon su disposición favorable a la Congregación para la propagación de la fe los capuchinos franceses (Joseph du Tremblay, hombre de confianza del cardenal Armand-Jean Richelieu), los carmelitas, los paúles, los franciscanos recoletos y algunas otras órdenes. De esa forma, Francia entraba en las actividades misioneras en el siglo XVII. Naturalmente, Francia se adentró en el mundo colonial empujada no sólo por motivos religiosos, sino también por claras ponderaciones políticas. La Congregación para la propagación de la fe contraía así una cierta dependencia de Francia. El proceder de las varias veces mencionada Congregación no siempre fue correcto; en ocasiones, sus delegados actuaron sin el menor tacto, dando origen así a complicaciones innecesarias. Por ejemplo, en la estructuración de la jerarquía fracasó la integración de las antiguas órdenes misioneras de los franciscanos, dominicos y jesuitas. Éstas se opusieron a los vicarios franceses nombrados recientemente para la península de Indochina, porque les privaban de la jurisdicción sobre los catequistas. Incluso en los puestos de misión se acosaba a los «jansenistas» misioneros franceses. En Goa la Inquisición

encarceló a misioneros de la Congregación para la propagación de la fe que se encontraban de paso. El arzobispo de Goa excomulgó al vicario apostólico de Cochín. El papa Clemente X confirmó de nuevo la jurisdicción de los vicarios y ordenó a los miembros de las órdenes religiosas que se sometieran a ellos. En una actuación del todo inconsecuente, el papa Alejandro VII entregó en 1690 Pekín y Nankín al rey portugués como obispado del patronato. Como medida compensatoria, el papa Inocencio XII creó en China varios vicariatos (1696) y defendió la jurisdicción de los vicarios de la India. La tensión se hizo explosiva cuando, en 1720, la Congregación para la propagación de la fe retiró a los franciscanos portugueses de la colonia inglesa de Bombay y los sustituyó con carmelitas italianos. A pesar de todas las tensiones, los tiempos de colaboración entre la Congregación para la propagación de la fe y el patronato fueron mucho más extensos que los dominados por la tensión. Pero la Congregación para la propagación de la fe consiguió sus objetivos sólo en parte.

En 1640, con los Bragança, Portugal se desvinculaba de la unión personal con España, que a su vez impidió hasta 1670 que la curia reconociera la secesión. Por esa razón el Vaticano no confirmó a los obispos, y se produjeron largos períodos de sedes vacantes en los gigantescos obispados misioneros. También la disputa sobre la acomodación a las culturas asiáticas («disputa de los ritos») atravesó de un extremo a otro los territorios de misión. La pérdida del imperio colonial portugués en Asia supuso un grave impedimento para la actividad misionera. La Holanda calvinista fue el principal agente destructor de las misiones en las Molucas. Pero también la reacción nacional en China y Japón tuvo mucho que ver con los reveses sufridos. Por el contrario, la ilustración europea no tuvo al principio consecuencias negativas inmediatas para las misiones, aunque sus repercusiones fueron decisivas a medio plazo. También las ideas de los ilustrados protestantes llegaron rápidamente a las universidades americanas a través de la febril actividad impresora, pero allí esas ideas consiguieron sólo una recepción ecléctica. Mucha mayor gravedad revestía la animosidad contra las órdenes religiosas que se empezaba a percibir en los países europeos del siglo XVIII. Esa animosidad alcanzó su punto culminante con la expulsión de los jesuitas (a partir de 1760 de Portugal, desde 1767 de los territorios españoles) y con la supresión de éstos (1773). Otro momento cimero fue la aniquilación de numerosas casas de religiosos por obra de la revolución francesa. En consecuencia, comenzaron a escasear los sacerdotes en las tierras de misión.

a) *Cristianización de las colonias españolas*

Cuando Cristóbal Colón descubrió las Antillas en su primer viaje no iba acompañado por sacerdote alguno; en su segundo viaje (1493) fueron con él doce misioneros, que no llegaron a tener éxito alguno. Pero a partir del 1500 comenzó la misión sistemática por obra de los franciscanos, y desde 1510 de los dominicos. Poco después se anunciaban los primeros bautismos en masa, al tiempo que se hacían patentes las catastróficas repercusiones de la colonización. Los caribeños no pudieron resistir los trabajos forzados ni las enfermedades europeas. Además, la desesperación produjo una epidemia de suicidios; en menos de veinte años llegó a desaparecer prácticamente un pueblo formado por varios millones de personas.

Los esclavos negros, cuya importación se había permitido ya en 1501 porque se prestaban mejor para trabajar en las haciendas y en las minas, sustituyeron a los desaparecidos.

Hernán Cortés conquistó el reino azteca de México entre 1519 y 1521. Su capital Tenochtitlán fue destruida y, en su lugar, se fundó la ciudad de México. Partiendo de allí, aproximadamente en 1550 se habían conquistado todas las regiones adyacentes situadas al sur de México y lo que actualmente constituye los Estados meridionales de los Estados Unidos.

Cortés consideraba la religión de los indios como una crueldad, sobre todo por la inmolación de seres humanos. Mandó destruir los templos y levantar cruces en su lugar. Y siempre le acompañaban sacerdotes que se encargaban de proclamar la fe. También aquí fueron pioneros los franciscanos, a los que se unieron posteriormente dominicos y agustinos eremitas. Y todos ellos fundaron sus conventos. En 1559, estas tres órdenes contaban con 802 miembros repartidos en 160 asentamientos; hacia el año 1600 eran ya 400 los conventos. De esta manera, millones de personas fueron cristianizadas en pocas décadas. Se llegaron a administrar hasta 14000 bautismos en un día. Sin embargo, no se quería una permanente situación de misión. El obispo fray Juan de Zumárraga fundó ya en 1536, en México, un colegio para cursar estudios superiores, con la intención de formar un clero nativo. Los misioneros se ocuparon intensamente también de las lenguas y de las costumbres populares, redactaron catecismos y libros de edificación en las lenguas vernáculas, y se esforzaban por implantar una Iglesia india. Pero la legislación colonial (gran junta) española se opuso a todos estos esfuerzos. La contraposición de objetivos se hizo patente ya en el primer concilio de México (1555), donde se expresaron serios reparos para que los indios recibieran la sagrada comunión y se les prohibió el acceso a las órdenes mayores.

México se convirtió en obispado en 1530; en 1546 pasó a ser arzobispado; en 1553 contaba con una universidad de igual rango que la de

Salamanca. Hacia 1600, México era esencialmente un país cristiano, aunque con todas las características de una misión colonial.

Los españoles llegaron a Perú *y* países limítrofes a través del istmo de Panamá (Darién era sede episcopal en 1513, posteriormente trasladada a Panamá). De allí prosiguieron su ruta por el Pacífico. Francisco Pizarro conquistó el imperio inca con sólo 180 hombres, entre 1532 y 1536. Cuzco, la antigua capital, era sede episcopal ya en 1534. En cambio, el centro político y religioso fue Lima, que en 1540-1541 era obispado, y en 1546 arzobispado al que perteneció en un primer momento todo el territorio situado de Panamá para abajo. De Lima partió el avance hacia Bolivia (1552 el actual obispado de Sucre); a través del Chaco, los conquistadores llegarían a Paraguay (1547 obispado de Asunción) y a la desembocadura de La Plata (Buenos Aires se convirtió en sede episcopal en 1617). Una segunda línea siguió en dirección a Chile (1559 Santiago de Chile). Otra tercera línea corrió hacia el norte, donde Quito (Ecuador) tuvo un obispo en 1540-1546; y de allí, a Colombia. La costa caribeña fue misionada primero desde Santo Domingo. Posteriormente, la actual Venezuela se unió con Colombia y Panamá para constituir la audiencia de Nueva Granada, cuyo centro religioso fue Santa Fe de Bogotá (1531 como sede episcopal en Santa Marta, en la costa; en 1562 fue trasladada a Bogotá; en 1565 se convirtió en arzobispado).

Al principio, el peso principal de la actividad misionera recayó sobre los dominicos (1539 provincia peruana de la orden). Vinieron después los franciscanos y los agustinos. Los jesuitas, que llegaron en 1570, se dedicaron inicialmente a la pastoral en las ciudades, pero durante los siglos XVII y XVIII alcanzaron la máxima importancia en las reducciones de los indios.

Para la evolución interna tuvieron un peso decisivo los concilios provinciales de Lima celebrados bajo la presidencia de su arzobispo, santo Toribio de Mogrovejo (1581-1606). Revistió especial importancia Lima II (1567) por sus decisiones. Exigió la creación de «doctrinas», que terminarían por convertirse en parroquias; prohibió la administración precipitada del bautismo; exigió que los sacerdotes estudiaran las lenguas vernáculas, para que nadie tuviera que confesarse a través de un intérprete; puso trabas al acceso de los indios y mestizos a la sagrada comunión; excluyó prácticamente a todos los negros de las órdenes mayores. Sólo en parte se impusieron en la América latina las decisiones del concilio de Trento.

Cabe afirmar que la América hispana estaba organizada eclesialmente hacia el año 1600. Existían numerosas sedes episcopales con sus respectivos cabildos catedralicios, numerosas «doctrinas» y conventos; gran parte de la población estaba bautizada. Desde un punto de vista externo se podía afirmar, pues, que ese territorio era cristiano. Sin embargo,

el éxito era más que dudoso, a pesar de la buena voluntad de los misioneros. La actividad misionera estuvo siempre unida a la conquista y al sometimiento. En virtud del patronato, la Iglesia era instrumento y prisionera del Estado monárquico y absolutista, que abusaba de aquélla para consolidar su propia soberanía. Un gran impedimento representaban los mismos conquistadores, que contradecían con su estilo de vida las enseñanzas cristianas, y pretendían enriquecerse a costa del país y de la población. Se pretendía despojar a los indios de su propia idiosincrasia para reducirlos a una condición infrahumana. Como consecuencia de estas pautas de comportamiento, los representantes de la Iglesia se encontraron siempre en el dilema de tener que optar por las exigencias del Gobierno, de los colonos blancos o por los mandamientos divinos. Se manifestaba esto, sobre todo, en la situación jurídica de los indígenas. El dominico Antonio de Montesino protestaba ya en 1511 contra las esclavizaciones producidas en Santo Domingo. Pero el auténtico pionero en favor de los derechos de los indígenas fue Bartolomé de las Casas (1474-1555), primero sacerdote secular y posteriormente dominico, que mantuvo durante toda su vida una lucha por los derechos de los indios; viajó varias veces a España y consiguió algunas mejoras de la situación jurídica. Pero terminaron por imponerse los intereses de los grandes terratenientes, entre los que se encontraba también la Iglesia.

Las islas Filipinas fueron descubiertas en 1521. Puesto que se encontraban fuera del hemisferio español, España no tomó posesión de ellas hasta 1564, y fueron administradas desde México. La actividad misionera comenzó en Luzón en 1575; en ella intervinieron los agustinos, los franciscanos y los dominicos; en 1581 se les sumaron los jesuitas. Y todos ellos se lanzaron en seguida a crear la organización eclesiástica: Manila se convirtió en obispado en 1579; en arzobispado con tres diócesis sufragáneas en 1595. La actividad misionera avanzó de forma satisfactoria entre los filipinos animistas. En 1585 había unos 400000 cristianos; en 1595, 700000; en 1620, superaban los dos millones. Las islas fueron cristianizadas, salvo el sudoeste islámico, en el lapso de 50 años. Los jesuitas y los dominicos montaron el sistema de enseñanza escolar. La Universidad de Santo Tomás, fundada por los dominicos en 1611, sigue floreciente en nuestros días. También se organizó en seguida un sistema hospitalario atendido por la Iglesia. De acuerdo con la mentalidad de la población, se celebraban con gran pompa las solemnidades eclesiásticas. Para la evangelización fue beneficiosa la ausencia de la esclavitud y de los trabajos forzados, en contraposición a cuanto sucedía en América; los misioneros eran los protectores de los insulares.

Debemos señalar, no obstante, que la misión en las islas Filipinas fue considerada con frecuencia como cabeza de puente para la misión en China y Japón. Además, hasta el siglo XIX se descuidó la promoción del clero

indígena. En cualquier caso, las islas Filipinas fueron la primera nación cristiana del Lejano Oriente.

Externamente, la actividad misionera parecía estar concluida en las colonias españolas hacia el año 1650. Ya por entonces existía una organización eclesiástica relativamente tupida, numerosas casas de órdenes religiosas en las ciudades, y «doctrinas» entre los indígenas. Sin embargo, se trataba de una cristianización externa, excesivamente superficial. Había que ejercer todavía una actividad misionera propiamente dicha en las tribus que no habían sido alcanzadas aún por la civilización. Sin embargo, los siglos XVII y XVIII trajeron diversas crisis y reveses, aunque el cristianismo ofrecía una apariencia externa de solidez. Y esta apariencia trajo un general adormilamiento de la voluntad misionera de las órdenes religiosas, fomentado desde los países europeos. Además, creció el clero secular y ejerció presión sobre las «doctrinas» para tomar posesión de ellas como parroquias. Decidido partidario de este nuevo curso, que sintonizaba perfectamente con el concilio de Trento, fue el obispo de Puebla Juan de Palafox (1639-1646), quien, como visitador general de México, retiró las tareas pastorales a los religiosos. Esto tuvo nocivas consecuencias para los nuevos cristianos; los religiosos tenían pequeños conventos en sus misiones y un solo sacerdote secular no podía desempeñar todas las tareas que realizaban esos pequeños conventos. En consecuencia, fenecieron bastantes centros de misión. No obstante, el ejemplo creó escuela en otros obispos, y se produjeron fricciones constantes a causa de la jurisdicción. Por otro lado, el regalismo convertía a los obispos en simples recadistas y órganos ejecutivos del Gobierno. Y éste impedía a ciencia y conciencia la emancipación social e intelectual de los indígenas. Ésta es una de las causas de la falta de sacerdotes que esos países viven incluso en nuestros días. En la práctica, los indios vivían en una iglesia española como el escalón más bajo de ella.

Pero no todo ha sido negativo; también se han dado notas positivas, especialmente a cargo de los franciscanos y los jesuitas. Los franciscanos recoletos fundaron en 1682 un colegio misionero en Querétaro, al que siguieron pronto otros en España y Sudamérica, y cuyos alumnos mostraron una entrega especial.

Puesto que la actividad misionera entre las tribus nómadas o muy diseminadas conseguía escasos éxitos y era incontrolable, el Gobierno español promovió desde un principio la formación de «reducciones», asentamientos planificados para mejorar la administración y la actividad misionera, especialmente en las regiones periféricas. Sólo se podían fundar con la aprobación estatal; seguían estando sometidas a las autoridades coloniales, pero la dirección inmediata estaba en manos de los misioneros. El número de sus habitantes oscilaba entre varios cientos y 7000.

Los indios se dedicaban al cultivo de los campos y a los trabajos manuales. Las reducciones gozaban de una autonomía considerable y con frecuencia eran prósperas. Dominicos y franciscanos crearon las primeras. En tiempos posteriores también los capuchinos y los agustinos dirigieron algunas. Pero de modo especial sobresalieron las de los jesuitas, que cuidaron una serie de ellas en los llanos de Ecuador y Bolivia, y sobre todo en Paraguay. El Estado jesuítico allí establecido ha sido dado a conocer entre el gran público alemán también por el drama *Das heilige Experiment* (1941), de Fritz Hochwalder. En Paraguay misionaron los portugueses a partir del 1588, pero fueron suplantados por los jesuitas en 1609-1610. Éstos crearon las primeras reducciones en el actual Estado federal brasileño de Paraná, ocupado por los indios Guaraníes, pero tuvieron que abandonar esta región en 1631. A partir del 1641 se consolidaron las reducciones en el río Paraná y en el río Uruguay; con el tiempo llegarían a ser 30, con unos 120000 habitantes (8 de ellas en el actual Paraguay, 15 en Argentina y 7 en Brasil). A causa del especial y permanente peligro que representaba la caza de esclavos practicada por los paulistas (mamelucos) brasileños, se les concedió a los jesuitas privilegios especiales que incluso les permitían organizar su propia defensa militar y les concedían una autonomía bastante amplia.

La religión impregnaba todas las manifestaciones de la vida en las reducciones. El culto constituía el quicio principal de cada día. Todas las colonias tenían igual estructura. En el centro se encontraba la plaza con la iglesia, generalmente de un barroco exuberante, el colegio de los jesuitas o el centro parroquial y la escuela. Se vigilaba estrechamente la vida religiosa. La responsabilidad de toda la reducción estaba en manos de los padres jesuitas, que recibían la jurisdicción espiritual directamente del papa, y la civil de la corona. Los habitantes tenían que pagar un insignificante impuesto por persona, y en ocasiones debían hacer el servicio militar. El trabajo y la economía estaban reglamentados con todo detalle. Prácticamente no existía propiedad privada alguna; las tierras pertenecían a la comunidad y eran trabajadas en común. Hermanos legos flamencos y alemanes enseñaban diversos oficios manuales (entre otros la imprenta y la escultura). Había una agricultura importante, con el cultivo de los campos y numerosos rebaños. Un conocido producto era el té de yerba mate.

Los brasileños odiaban las reducciones; los españoles las envidiaban por su bienestar y porque les privaban a ellos de mano de obra barata. El desmoronamiento de las reducciones comenzó en 1750 cuando España cedió siete reducciones al Brasil portugués *y* los indios se opusieron con las armas. Esta «guerra del tratado de las siete reducciones» fue esgrimida como razón para expulsar a los jesuitas (a partir de 1759, de Brasil; en 1767, de la América hispana). Efectivamente, se encomendó a los franciscanos la dirección de las reducciones, pero éstas fueron saqueadas y

los indios se escondieron en la selva. En 1802 sólo había algo más de 30000 indios en las antiguas 30 reducciones.

Diversas críticas se han hecho del «Estado jesuítico». Debemos decir, ante todo, que no se trataba de ningún Estado, sino de un elemento, sin duda privilegiado, de las colonias. Y los jesuitas no se enriquecieron con las reducciones, sino que emplearon los beneficios en las instituciones encargadas de dar formación a sus habitantes. Hay que admitir el reproche de paternalismo, practicado hasta la disolución de las reducciones, que trataba a sus habitantes siempre como niños. Y ni un solo sacerdote salió de las reducciones. Tampoco faltan sobrevaloraciones exageradas de las reducciones que las llegan a considerar como la realización de un «comunismo cristiano». Con todo, los indios conocían la idea de la propiedad común mucho antes de que comenzara la colonización. Es más atinado considerar las reducciones como una grandiosa obra de reconstrucción, como un «experimento sagrado» que, sin embargo, jamás condujo a los indios a su mayoría de edad, y que, por consiguiente, se encaminaba irremisiblemente al fracaso.

En la parte sur de los actuales Estados Unidos un levantamiento indio acaecido en 1680 aniquiló numerosos centros de misión. No obstante, los franciscanos consiguieron proseguir con éxito el trabajo misionero en Nuevo México y California en el siglo XVIII. Muchos de los nombres de lugares, desde San Diego hasta San Francisco, recuerdan todavía hoy la actividad misionera de los franciscanos.

b) *El ámbito del patronato portugués: África, Asia y Brasil*

A finales del siglo XV, los portugueses habían llegado ya hasta el extremo sur de África y habían descubierto la ansiada ruta marítima hacia las Indias. Otro gran acontecimiento representó el descubrimiento de Brasil, por Pedro Álvares Cabral, en 1500. Los portugueses se adueñaron de las Molucas en 1511, y celebraron la conquista de Malaca como victoria sobre el islam. En su momento de máximo esplendor, Portugal controlaba toda la costa oriental y occidental de África, la India e Indonesia, y tenía cabezas de puente en la costa japonesa y china. Durante la unión personal con España (1580-1640) se perdió gran parte de estas posesiones, que pasaron a los holandeses y los ingleses. Puesto que Portugal no podía llevar a cabo una conquista de amplios territorios y, además, entró en regiones de antiguas culturas muy desarrolladas, la actividad misionera encontró más dificultades en sus colonias que en las españolas. A todo esto se sumaba la vida poco cristiana de sus militares y comerciantes, frecuentemente aventureros. Con todo, también existió una genuina voluntad misionera. El rey Manuel I (1495-1521) hizo que el papa Alejandro VI nombrara en 1500 un Comisario apostólico para la región que se extiende desde el Cabo hasta

la India. El papa Julio II concedió al rey importantes derechos especiales para la actividad misionera. El papa León X creó en 1514 la diócesis de Funchal, en Madeira, para la totalidad del ámbito de la misión. El rey consiguió al mismo tiempo la confirmación de todas las posesiones.

Sin embargo, la ulterior organización de la Iglesia se desarrolló bastante más lentamente que en los territorios españoles. Hasta 1534 Funchal no fue elevada a arzobispado con diócesis sufragáneas en las Azores, Cabo Verde, São Tomé en el golfo de Guinea, y —la más importante— Goa. Esta última diócesis comprendía todo el territorio que se extiende entre el Cabo de Buena Esperanza y Japón.

La costa de África fue considerada punto de apoyo para la ruta a las Indias. Los portugueses levantaron allí fortificaciones desde las que desarrollaban el comercio y la actividad misionera. Los nombres de Costa de la Pimienta, Costa de Marfil, Costa de Oro y Costa de los Esclavos hablan por sí solos. En particular, el mercado de esclavos hacia América era un negocio lucrativo, en el que llegaron a participar incluso sacerdotes.

La actividad misionera en la costa de Guinea (Cabo Verde hasta la desembocadura del río Congo) dio sus primeros pasos en el siglo XV, pero no alcanzó éxitos dignos de mención hasta que se produjeron los asentamientos portugueses. Y se paralizó más y más en el siglo XVII bajo los ataques de Estados protestantes y del concomitante comercio de esclavos.

A ambos lados de la desembocadura del Congo existió el reino Congo desde el siglo XIV. Los portugueses lo consiguieron en 1482, e iniciaron la actividad misionera en 1490. El partido cristiano se hizo pronto con la mayoría. El rey Alfonso predicó personalmente el cristianismo a sus súbditos, y envió a Lisboa a su hijo Enrique con algunos compañeros para que se prepararan allí para ser sacerdotes. Enrique retornó a su patria en 1521, como obispo titular de Útica, pero era de salud frágil y debió de morir poco después de 1530. Según una inscripción rupestre descubierta por David Livingstone, el rey Alfonso construyó doce iglesias y propagó el cristianismo por todo su reino. Él es una de las figuras trágicas de la historia de las misiones. Juró al rey de Portugal «por la pasión de nuestro Salvador» ayudarle en la actividad misionera, pero éste sólo deseaba marfil y esclavos. El rey Alfonso murió en 1541. Cuando los jesuitas llegaron al país en 1548 se encontraron con un cristianismo bastante postrado y, al igual que otros misioneros, no pudieron sostenerse. Efectivamente, la capital São Salvador se convirtió en obispado en 1596, pero el primer obispo fue asesinado y sus sucesores residieron en Luanda. La actividad misionera comenzada con tanta ilusión se desmoronó de nuevo.

En Angola no comenzó la actividad misionera hasta 1558, con misioneros jesuitas; pero no dio frutos constatables hasta 1581, después de una victoria militar. En 1591 había unos 25000 cristianos, pero para

entonces habían sido sacados del país más de 50000 esclavos. El cristianismo ganó mucho terreno después de 1683, cuando unos misioneros italianos dependientes de la Congregación para la propagación de la fe consiguieron ganarse a la soberana de Matamba. Pero la actividad misionera retrocedió de nuevo después de 1700, y desapareció casi por completo con las medidas tomadas por el Gobierno portugués en 1762.

Los portugueses levantaron algunos baluartes en la costa oriental de África (Mozambique), pero no hubo allí actividad misionera alguna. En 1560, los jesuitas comenzaron a misionar partiendo de Goa y remontando la corriente del Zambeze. El rey de Inhambane se bautizó. También el emperador de la tierra dorada de Monomotape (Zimbabue) se bautizó con toda su corte en 1561, pero se produjo una reacción de los musulmanes, que también tenían baluartes en la costa oriental africana. En consecuencia, la misión se desmoronó en 1562. Se produjo un nuevo intento en 1622. En 1628 los cristianos consiguieron una victoria sobre los gentiles; en Monomotape fue entronizado de nuevo un emperador cristiano, pero la actividad misionera se apagó a los dos años. A partir de aquel momento no se volvió a conseguir éxito alguno en la costa oriental de África. Los negociantes europeos los impidieron, pues no querían ser molestados en sus actividades comerciales. Efectivamente, los dominicos trabajaron hasta el siglo XVIII en el imperio Monomotape, y los jesuitas misionaron hasta 1759 en el Zambeze inferior; también sacerdotes de Goa predicaron en la costa, pero todo se limitó a una simple asistencia religiosa a los cristianos, pues faltaba el personal misionero. La misión de Madagascar fracasó a pesar de numerosos y heroicos intentos.

Los portugueses conquistaron Mombasa —en la actual Kenia— en 1592 y la convirtieron en un baluarte. Con ello se ponía freno al islamismo y se establecían contactos con la cristiana Etiopía, a la que Portugal había apoyado ya desde 1541. Al poco tiempo comenzaron los jesuitas con la misión latina, y en 1622 consiguieron la unión de la Iglesia etíope con Roma. En 1625 se presentó en el país el patriarca Alonso Mendes, jesuita, nombrado por Roma (hasta el siglo XX Etiopía ha contado en cada momento sólo con un obispo, nombrado por los patriarcas de Alejandría). Sin embargo, ya en 1632 se produjo de nuevo el cisma a causa de las tendencias latinizantes. Aunque los jesuitas fueron sustituidos por los franciscanos, perduró el odio contra los latinos. Por entonces los misioneros europeos no concedían valor alguno a los ritos no latinos.

Cuando los portugueses entraron en la India hacia el año 1500 se encontraron con los cristianos de Tomás en la costa de Malabar (en la actualidad Estado federal de Kerala). Éstos relacionan sus orígenes con los apóstoles Tomás o Bartolomé, y veneran el sepulcro de Tomás en las proximidades de Madrás. En el siglo VIII se habían unido a los nestorianos, que les mandaban en cada momento necesario los metropolitas. En el siglo

XIII, los franciscanos habían establecido contacto con ellos. Pero en los siglos XIV y XV se produjo un gran retroceso de los cristianos, especialmente en la zona de Madrás, donde las cruces de piedra son los únicos recuerdos que quedan de ellos. A pesar de todo, hacia el año 1500 todavía había unas 30 000 familias cristianas en la costa de Malabar, y ya en 1502 se acogieron a la protección militar de los europeos. Pero este encuentro no resultó excesivamente gratificante para ellos, pues se les puso bajo la jurisdicción del obispo latino de Goa; también en la liturgia les fueron impuestas normas de carácter latinizante. Posteriormente, una parte se pasó de nuevo a la jurisdicción del patriarca nestoriano de Mosul. Con la intención de poner término a las inagotables discusiones, el arzobispo de Goa convocó un concilio provincial en Diamper, en el que se consumó formalmente la unión. Mediante el paso de los metropolitas de Malabar a la jurisdicción de Goa y con la creación de un obispo latino se puso la base para nuevas querellas. Por eso, en 1609 la sede episcopal de Angamale recobró su antiguo rango de patriarcado. Pero las divisiones no se han acallado hasta el presente.

La misión de los paganos propiamente dicha corrió, al principio, a cargo de sacerdotes seculares y de franciscanos. El sistema indio de castas y la reciente incursión del islamismo resultaban negativos para la actividad misionera. Ésta era superficial y buscaba un éxito fácil. En el territorio de influencia portuguesa se destruyeron templos y se levantaron iglesias. Se predicaba y bautizaba sin contar con grandes conocimientos acerca de las lenguas habladas en la zona. Entre 10 000 y 20 000 paravas de la Pesquería recibieron el bautismo para conseguir la protección frente a los musulmanes. Se produjo una mejoría cuando Goa se convirtió en obispado (1534) y cuando san Francisco Javier llegó a la India (1542). El primer obispo de Goa, Juan de Albuquerque, se esforzó seriamente para estructurar su obispado y abrió centros de estudio en Goa para el clero latino y en Kranganore para el clero malabar. Francisco Javier (Francisco de Jassu y Javier), nacido en Navarra en 1506, se había unido a Ignacio de Loyola en 1533, fue ordenado sacerdote en 1537 y partió para la India en 1541-1542 como legado pontificio en nombre del rey. Desde allí comenzó su grandiosa actividad misionera en el Lejano Oriente, hasta convertirse en el misionero más destacado de los tiempos modernos. Al principio, utilizó en la India las formas habituales: predicación en las aldeas, destrucción de los templos (paganos) y bautizos masivos. A partir de 1545 su actividad se extendió a todo el imperio colonial portugués, llegó hasta Malaca y en 1546 a las Molucas; en 1549 se trasladó al recién descubierto Japón, donde creó una comunidad cristiana. Cuando trataba de salvar la prohibición de entrar en China, falleció el 3 de diciembre de 1552 en la isla Sansián (Sanzao Dao). Efectivamente, Francisco comenzó su actividad misionera practicando los métodos tradicionales, pero, con el paso del tiempo, se

convirtió en el fundador del estilo de misionar moderno, pues fomentó el estudio de las lenguas vernáculas y de las religiones y procuró ganarse la ayuda de los nativos. Fue también el iniciador de los informes misioneros sistemáticos que abrían la posibilidad de planificar la labor de cristianización.

Los jesuitas y los dominicos prosiguieron intensamente la actividad misionera en la India, y lograron algunos éxitos en el sur de esta región. Pero éstos se debieron casi siempre a la influencia político-militar de los portugueses, y sólo alcanzaron a los estratos más pobres de la población. Esperanzas desmesuradamente elevadas se depositaron en la conversión del Gran Mogol Akbar (1556-1605), quien llamó a un jesuita a su corte en 1579 y apreciaba altamente las costumbres cristianas. Pero terminó por proclamar como religión imperial un sincretismo compuesto de elementos islámicos, cristianos e hinduistas.

Considerablemente más exitoso fue el intento de acomodación del jesuita italiano Roberto de Nobili (1577-1656). A partir de 1606 vivió en la ciudad india de Madurai como un asceta indio. De este modo llamó la atención de los brahmanes, y abrió el camino para que el cristianismo penetrara en las capas sociales elevadas. Sin embargo, al tratar de cuantificar este éxito, con frecuencia se ha incurrido en exageraciones.

La organización eclesiástica caminaba lentamente. En 1557-1558 Goa fue elevada al rango de Iglesia metropolitana, con diócesis sufragáneas en Cochín y Malaca, a las que en tiempos posteriores se sumarían otros obispados indios, así como Macao para China y Funai para Japón. Pero nunca se llegó a una implantación decisiva. La irrupción de los holandeses (a partir de 1636) y de los ingleses (a partir de 1639) destruyó el imperio colonial portugués en Asia, del que sobrevivieron sólo algunos restos, y colocó a la actividad misionera en una situación lastimosa.

A pesar de todo, Goa continuó siendo durante los siglos XVII y XVIII el centro de toda la actividad misionera en Asia y en la costa oriental africana. Con sus numerosas iglesias y conventos era algo así como una Roma oriental. Allí tenían casas las grandes órdenes misioneras. Y también fue sede de la Inquisición (1560-1812), encargada de llevar a cabo las pretensiones del patronato. A partir del siglo XVII el clero de Goa tuvo importancia creciente; se había formado en los seminarios de las tres grandes órdenes misioneras: franciscanos, dominicos y jesuitas. Algunos de los sacerdotes de Goa pertenecían al oratorio de la Santa Cruz, cuyos miembros misionaron por toda Asia y por el este de África. Cuando los jesuitas fueron expulsados en 1760, aquéllos se hicieron cargo de las tareas que éstos habían desarrollado hasta entonces, y consiguieron misionar en países cerrados a los europeos. En Ceilán, en el reino de Kandy, atendieron a 90 000 cristianos que habían escapado de los holandeses. Sin embargo, en el siglo XVII se había dejado ya atrás el momento culminante de la

actividad misionera. La tarea principal era ahora la asistencia a las comunidades fundadas con anterioridad. En la costa malabar había enfrentamientos entre los misioneros del patronato y los de la Congregación para la propagación de la fe, lo que incrementó el confusionismo entre los cristianos de santo Tomás. Para los parias, se estableció con éxito la misión Pandaraswami. También la misión fundada por Roberto de Nobili en Madurai consiguió éxitos. Hacia el año 1700 contaba con unos 150 000 cristianos. El papa Gregorio XV había aprobado los métodos de Nobili en 1623. Sin embargo, en 1704 el legado pontificio Charles Thomas de Tournon, que venía de China, prohibió incomprensiblemente estos ritos. El arzobispo de Goa protestó contra la prohibición, y los ritos fueron confirmados nuevamente en 1734-1739. Los prohibió definitivamente el papa Benedicto XIV, con la bula *Omnium sollicitudo,* en 1744 (en 1940 fueron permitidos otra vez, pero parcialmente). Tras la muerte de Akbar en 1605, el islamismo volvió a imponerse en el imperio mogol (norte de la India), y la actividad misionera se redujo a la asistencia pastoral a los cristianos que residían allí o habían inmigrado. Los misioneros de la Propagación de la fe actuaron desde las posesiones francesas en los diversos reinos islámicos e hindúes de la India, pero la actividad misionera se resintió mucho con la llegada de los holandeses y los ingleses. Y se vio afectada gravísimamente por la expulsión de los jesuitas en 1760, pues los sacerdotes de Goa no pudieron hacer frente con igual eficacia a todas las tareas que aquéllos habían desarrollado.

Las Molucas constituían uno de los objetivos principales de la expansión portuguesa hacia Asia; y fue alcanzado en 1511. En un principio, algunos comerciantes intentaron propagar el cristianismo, pero los musulmanes les crearon dificultades. En 1546-1547 trabajó aquí san Francisco Javier; tras él vinieron otros jesuitas, y el número de los cristianos llegó a ser de 80000 en 1569. En Sumatra y Java predominaba ya entonces el islamismo. Por el contrario, la actividad misionera consiguió éxitos en las pequeñas islas de la Sonda, especialmente en Solor, donde los dominicos llegaron a atender a 50000 cristianos. Los intentos de misionar en Borneo y en las Célebes no prosperaron debido a que los musulmanes detentaban el poder. En 1596 comenzaron los acosos de los holandeses a las islas de las especias y aniquilaron en buena medida la misión. En 1660, éstos expulsaron a todos los portugueses, y con ellos a todos los misioneros. Los dominicos sólo pudieron salvar la misión en Solor y parcialmente en Flores.

Francisco Javier llegó a Japón, descubierto en 1542-1543, pocos años más tarde, en 1549. Se acomodó considerablemente a la cultura japonesa y consiguió así una auténtica conversión al cristianismo fuera de los territorios controlados por los portugueses. Cuando él partió de ese país

en 1551 dejó a su sucesor Cosme de Torres tres comunidades cristianas con 1000 miembros. Éste consiguió el primer bautismo de un *daimyo* (príncipe local) en 1563; en seguida vinieron otros bautismos similares. En 1570 había entre 20 000 y 30 000 cristianos; en 1580 alcanzaban la cifra de 150 000, y a principios del siglo XVII eran aproximadamente 750 000 (según otras fuentes 500 000). Entre ellos trabajaban 63 padres, *77* hermanos y 800 catequistas. Como en otros lugares del ámbito de patronato portugués, la organización avanzaba con paso más lento. Hasta 1576 Japón no fue desmembrado del territorio diocesano de Goa y anexionado al reciente obispado de Macao; en 1588, Funai pasó al obispado de Kyushu, pero esta sede fue ocupada definitivamente sólo en 1596 y trasladada a Nagasaki. También se descuidó la formación de un clero indígena (supuestamente porque los japoneses eran excesivamente orgullosos). Habría que esperar hasta 1601 para que se ordenaran los tres primeros sacerdotes japoneses. Hasta 1640 llegaron a 50 los sacerdotes; de entre ellos sólo 10 eran sacerdotes seculares. Algunas dificultades se debieron a la llegada de misioneros españoles procedentes de Filipinas, así como al abandono temporal de la necesaria acomodación.

Además, a partir de 1587 se produjo una reacción de signo nacional, y la consiguiente persecución de los cristianos. Se llegó a ordenar la expulsión que, en realidad, no se ejecutó. El 5 de febrero de 1597 padecieron el martirio los primeros 26 cristianos (el recuerdo de Pablo Miki y compañeros mártires se celebra el 6 de febrero). A pesar de todas estas dificultades, creció el número de los cristianos. La persecución arreció con mayor intensidad a partir de 1613-1614, y los misioneros fueron expulsados del país. En 1627 se introdujo el pisoteo de las imágenes *(efumi)* como signo de la negación del cristianismo. Hasta el año 1630 se llegaron a contar 4045 mártires. En 1637-1638 se producía el levantamiento de Shimabara, en el que fueron ejecutados 30000 cristianos. A partir de entonces, el imperio del Sol Naciente se aisló del extranjero hasta entrado el siglo XIX. La persecución de los cristianos continuó con toda su brutalidad. Y fracasaron todos los intentos para introducir misioneros en el país. Un refinado sistema policial se encargaba de detectar cristianos; después se les obligaba a abjurar de su fe o se les ejecutaba. Para los habitantes de la isla Kiushu se decretó la celebración anual del *efumi*, que se mantuvo en vigor hasta 1857, año en que fue suprimido. El cristianismo tuvo sólo momentos esporádicos de respiro.

El cristianismo nestoriano y el católico desaparecieron en China en el transcurso de los siglos XIV y XV. En 1517-1521, los portugueses volvían a descubrir el camino a China; a partir de 1554 convirtieron a Macao, delante de Cantón, en su cabeza de puente. La prohibición de que los extranjeros entraran en China hizo que en un primer momento fracasaran todos los intentos para introducirse en el país (1552 Francisco Javier; otros,

a partir de 1555). Macao se convirtió en sede episcopal en 1576; Manila en 1579. Había así dos centros que se preocupaban de China, lo que más tarde crearía dificultades.

Por fin, en 1583 los jesuitas Michele Ruggieri y Matteo Ricci consiguieron el permiso de residencia. Comenzaron viviendo al estilo de los monjes budistas en las proximidades de Cantón, estudiaron la literatura china, especialmente la filosofía de Confucio. Cuando observaron que los monjes budistas gozaban de escaso prestigio cambiaron de apariencia externa y se presentaron como eruditos chinos. Para esto les sirvieron mucho sus conocimientos de las ciencias profanas. Los escritos filosóficos de Ricci, especialmente su folleto *La verdadera doctrina sobre Dios*, que llegó a convertirse en un clásico de la literatura china, ponen de manifiesto hasta qué punto este jesuita se familiarizó con la cultura china. Ricci trasladó su residencia a Nankín en 1598. Allí confeccionó el famoso mapa del mundo de los diez mil reinos, con China como reino del centro, y bautizó a Hsü Kuang'chi, que más tarde tendría un papel importante en el cristianismo chino con el nombre de Pablo Hsü. Los jesuitas consiguieron entrar en la corte imperial de Pekín en 1601. Recibieron permiso para construir allí una iglesia, y actuaron como eruditos de la corte. Consiguieron formar una comunidad cristiana y encontraron seguidores en las clases más elevadas. En 1608 lograron asentarse en Shanghai. Cuando murió Ricci (1610) había unos 2500 cristianos. La importancia de Ricci reside en la magnánima acomodación al estilo de vida chino; distinguió claramente entre ritos religiosos y puramente civiles. En consecuencia, permitió a los cristianos la veneración de los ancestros y de Confucio. En opinión de muchos contemporáneos, fue excesivamente magnánimo.

Los sucesores de Ricci consiguieron, a pesar de las contrariedades y persecuciones, implantar la Iglesia, que llegó a contar con 38000 miembros en 1631.

La comunidad de Pekín alcanzó otro hito importante con Johann Adam Schall von Bell, de Colonia, que desde 1631 a 1666 trabajó en la corte imperial y fue nombrado para formar parte de la comisión del calendario.

El papa Urbano VIII concedió permiso a todas las órdenes y congregaciones religiosas (1633) para ejercer la actividad misionera. A partir de aquel momento, los dominicos y franciscanos españoles afluyeron de Filipinas al sudeste chino, rechazaron todo tipo de acomodación y, con sus predicaciones sobre el infierno, consiguieron éxitos notables en cuánto al número de nuevos adeptos. Esto hizo que los jesuitas de la corte comenzaron a ser mirados con suspicacia. Se estaba fraguando la crisis de la misión de China, debida, sin duda, a diversos factores: el ocaso del poder hispano-portugués en favor de los holandeses y de los ingleses, el acceso de

los manchúes al poder chino (1644), y la desgraciada «disputa sobre la acomodación o sobre los ritos».

Hacia el año 1650 había en China unos 150000 cristianos. Por esa razón, al año siguiente (1651) se barajó en la Congregación de la propagación de la fe el plan de crear en Pekín un patriarcado con varios arzobispados y obispados en China.

Los jesuitas pudieron mantener su posición en la corte durante los primeros años de los manchúes, pero una persecución estalló de forma repentina en 1664. Se cerraron entonces muchas iglesias y los misioneros fueron encarcelados. El padre Schall fue condenado a muerte, aunque sería agraciado con posterioridad. La paz que la Iglesia vivió con el nuevo emperador Kanghsi (a partir de 1667) se debió en buena parte al jesuita belga Ferdinand Verbiest († 1688). Éste encontró colaboradores entre los jesuitas franceses, a los que Luis XIV apoyaba vigorosamente, pero les exigió que no se sometieran al patronato portugués. Por otro lado, Portugal consiguió en 1690 la creación de dos nuevos obispados del patronato, los de Pekín y Nankín (además de Macao). Pero Inocencio XII redujo de nuevo esa influencia y creó ocho vicariatos apostólicos, de los que llegaron a consolidarse tres (Fokién, Szechwan y Chansi). Junto a los jesuitas, trabajaron en los diversos ámbitos los dominicos y los franciscanos; en el campo de competencias de la Propagación de la fe actuaron sobre todo misioneros parisinos y en la corte de Pekín jesuitas franceses, que, como eruditos de la corte y con el rango de mandarines, continuaron la tradición de Ricci y de Schall y publicaron en Europa importantes obras sobre China. Pero siempre pervivió una línea de rencillas entre la Propagación de la fe y el patronato. El litigio más conocido es el de la discusión sobre el obispo de Pekín («Cisma de Pekín», 1757-1785), a causa de la jurisdicción durante la sede vacante.

Tras la persecución, siguieron a partir de 1664 unas décadas de paz. En 1692, el emperador Kanghsi publicó un edicto de tolerancia para los cristianos. Con todo, éstos nunca llegaron a representar el 1% de la población total. La situación se deterioró a partir de 1717, como consecuencia de la disputa sobre los ritos. En 1723 se desató una persecución en Fokién; los misioneros fueron apresados y expulsados y las comunidades carecieron de sacerdotes durante décadas. La persecución se extendió a otras provincias, y alcanzó un primer punto culminante en 1746-1748. Pero la situación fue especialmente grave a partir de 1784, cuando bastantes misioneros fueron asesinados y otros expulsados del país. Las autoridades locales recibieron la orden de aniquilar las comunidades. Se dieron apostasías, pero también una resistencia heroica. El desmoronamiento de la Iglesia se vio favorecido, además, por las rivalidades nacionales de los misioneros (portugueses, españoles, pero también franceses e italianos), rivalidades que tuvieron mucho que ver en

la discusión sobre los ritos. El método de acomodación a los ritos de Confucio no fue impugnado en la compañía de Jesús. Por el contrario, fue reafirmado en varias ocasiones tras ponderaciones serenas y prolongadas. Cuando los dominicos y franciscanos españoles pasaron a misionar en China rechazaron la acomodación; el dominico Juan B. de Morales planteó por primera vez la cuestión en Roma en 1645. Tras la contrapuesta presentación del tema realizada por los jesuitas, el papa Alejandro VII permitió los ritos (1656). Sin embargo, algunos años más tarde (1693) el vicario apostólico de Fokién, Charles Maigrot, se pronunció en contra de los ritos y el papa Clemente XI los prohibió. Envió a M. de Tournon a Pekín como legado pontificio, pero éste actuó de forma tan desmañada en la corte imperial que provocó el deterioro de la actividad misionera. Se rechazó una apelación de los jesuitas y el papa Benedicto XIV prohibió definitivamente los ritos con la bula *Ex quo singulari* (1742). No resulta nada sencillo emitir un juicio sobre la disputa en torno a los ritos. Simplificaríamos excesivamente la cuestión si la redujéramos a una discusión entre jesuitas y dominicos, o entre los métodos misioneros de los portugueses y los de los españoles, más conservadores. De cualquier forma, tenemos que reconocer algo indiscutible: el rechazo de los ritos chinos fortaleció la desconfianza de los chinos frente al cristianismo.

Todos los misioneros se esforzaron por acomodarse de alguna manera a las costumbres chinas, por ejemplo, en el uso del vestido chino. Los dominicos tradujeron con éxito a las circunstancias del país la institución de las «beatas»: algunas jóvenes vivían en sus familias según los consejos evangélicos. El papa Pablo V permitió en 1615 el chino como lengua litúrgica, pero el permiso no llegó a ser utilizado. La formación de sacerdotes indígenas se retrasó hasta 1688. Hasta esa fecha no obtuvo éxito alguno. Anteriormente se intentó formarlos en el extranjero (incluso en Nápoles y posteriormente en Tailandia); finalmente, en la misma China.

La actividad misionera sufrió rudos golpes a finales del siglo XVIII. Sebastião Pombal, primer ministro de Portugal, dispuso en 1762 el apresamiento de cuantos jesuitas se encontraban en territorios sometidos al patronato portugués. Los jesuitas pudieron continuar en los restantes territorios hasta 1775. Cuando el jesuita Laimbeckhoven, obispo de Nankín y administrador apostólico de Pekín (nacido en 1707 en Viena, obispo de Nankín en 1752, † 1787), tuvo que anunciar la supresión de los jesuitas, se produjo un cisma en Pekín. Los paúles no se hicieron cargo de la misión de Pekín hasta 1785.

La grave persecución se desató ya en 1784. Hacia 1720 había unos 300000 cristianos en China; en 1815 eran algo más de 220000, asistidos por 89 sacerdotes chinos y por 80 misioneros extranjeros. A partir de 1811 se cerraron las iglesias también en Pekín, y desde 1814 la estancia ilegal de

misioneros extranjeros era castigada con la pena de muerte. A pesar de todo, la organización de la Iglesia sobrevivió.

El cristianismo llegó a Corea de una forma curiosa. Un miembro de una delegación coreana llevó en 1784, de Pekín, escritos cristianos a su tierra, donde nació y creció un cristianismo que en un primer momento carecía de sacerdotes. En 1791 comenzaron ya las persecuciones; en 1793 llegó al país el primer sacerdote, que fue ejecutado en 1801. Corea contaba en 1797 con 4000 cristianos.

Malaca, conquistada en 1511, fue centro religioso para la amplia zona de Indochina hasta 1640. En 1558 se convirtió en sede episcopal, pero no fue posible el éxito entre la población islámica nativa. Por el contrario, la actividad misionera llegó a florecer en el actual Vietnam. Se comenzó la misión en 1580 y fue continuada a partir de 1624 por el jesuita francés Alexandre de Rhodes. En 1639 se contaban ya 82 000 cristianos; en 1666 llegaron misioneros del seminario de París con los vicarios apostólicos François Pallu y Pierre Lambert de la Motte. En Cochinchina se produjeron violentas persecuciones, que adquirieron mayor virulencia en 1750. Pallu erigió dos vicariatos en Tonkín (Vietnam del Norte), que en 1679 contaban con 200 000 cristianos. Allí se llevaron a la práctica de forma insuperable los principios de la Congregación de la propagación de la fe, y se formó un clero nativo que, con sus cristianos, tuvo un comportamiento heroico en las persecuciones del siglo XVIII. Y nació también una congregación de religiosas nativas, con 20 casas.

Tailandia fue un terreno estéril para la actividad misionera. Misioneros parisinos de la Propagación de la fe se asentaron en la antigua capital Ayuthya en 1662; en 1673 se convirtió en vicariato apostólico; en 1668, una delegación siamesa visitó en Roma al papa Inocencio XI. Con todo, el éxito misionero fue escaso en este país. Pero Ayuthya tuvo gran importancia por el seminario de la Propagación de la fe para la formación de un clero nativo para Indochina y China. Cuando los birmanos destruyeron la ciudad, el seminario fue trasladado a Pondichéry, una ciudad francesa de la India, donde funcionó hasta la revolución.

Misioneros de la Propagación de la fe (barnabitas) trabajaron en Birmania desde 1721, pero una reacción budista puso fin a esta misión en 1794. Procedentes de la India, llegaron los primeros misioneros al Tíbet en 1624. La Congregación de la propagación de la fe encomendó esta misión a los capuchinos en 1704, pero éstos fueron expulsados en 1742 y en 1771 tuvieron que abandonar también Nepal.

Brasil fue descubierto en 1500, pero los diversos esfuerzos misioneros realizados en los primeros años no siguieron ningún plan. En 1549 llegaron al país los jesuitas. En 1551 se creó un obispado en la que entonces era la capital São Salvador de Bahia, y era sufragáneo del arzobispado de Lisboa. Los jesuitas abrieron en ese mismo año un colegio

para formar sacerdotes. La misión se redujo al principio a las regiones costeras; posteriormente adquirió mayor importancia entre los guaraníes, pero las prácticas opresivas de los colonos y la esclavización de los indios dificultó mucho la misión. Con las plantaciones de caña de azúcar y con el descubrimiento de los yacimientos de oro en el interior del país aumentó la necesidad de mano de obra. En consecuencia, los habitantes de São Paulo organizaban verdaderas cazas de hombres («bandeiras») llegando a adentrarse incluso en territorio español. Por el contrario, los jesuitas reunían a los indios en «aldeias» (reducciones), para protegerlos e instruirlos allí. De este modo, los jesuitas se preocuparon especialmente de los derechos humanos. Pero a cada mejora de la situación jurídica de los indígenas seguían las reacciones de los colonos. Así, cuando en 1609 se prohibió la esclavitud, se buscó un subterfugio mediante la obligación al trabajo forzado. Cuando el papa Urbano VIII renovó en 1639 el decreto de 1537 del papa Pablo III, se produjo una revuelta en toda regla contra los jesuitas, que fueron expulsados de São Paulo. Los colonos querían reducir el cristianismo al terreno del culto. Así se entiende que fueran mayoritarias las conversiones logradas por coacción, y que no se llegara a crear un clero indígena. La emancipación de los indios no casaba tampoco con los intereses del Gobierno, que prefería que los indígenas siguieran en un estado infrahumano. También la organización de la Iglesia languidecía. São Salvador pasó a ser arzobispado en 1676, y fueron sus sufragáneas las diócesis de Río de Janeiro, Olinde-Recife y São Luis de Maranhão. Brasil carecía por completo de imprentas y de universidades. Y Portugal quería promocionar a toda costa las misiones, pero con la intención de utilizarlas como instrumento de la colonización.

En el noreste de Brasil la misión tuvo que padecer mucho por los holandeses, que se enseñorearon del territorio desde 1624 hasta 1654. Además de los jesuitas, también trabajaron entre los indios y los esclavos negros los carmelitas, los capuchinos y los mercedarios. La expulsión de los jesuitas significó también aquí un duro revés. El decreciente celo misionero del siglo XVIII se redujo en gran parte al logro de resultados misioneros puramente externos.

c) *La actividad misionera francesa en América del Norte*

Los franciscanos recoletos comenzaron la actividad misionera en Acadia (Nueva Brunswick) en 1615, en la parte de Canadá ocupada por los franceses; les siguieron los jesuitas, que misionaron entre los hurones, en la región de los Grandes Lagos. Los iroqueses destruyeron esta misión desde 1642 a 1649, perdiendo la vida ocho misioneros (san Jean de Brebeuf y compañeros). Quebec se convirtió en vicariato apostólico en 1658. En 1713 ó 1763 fueron expulsados del país los franceses, con lo que desaparecieron

las misiones. En la reconquistada región de Mississippi trabajaron misioneros del seminario de París (1793: obispado de Nueva Orleans).

§164

De las misiones coloniales a las «jóvenes Iglesias»

a) *Nueva conciencia misionera desde 1800*

Tras 300 años de sacrificado trabajo, las misiones católicas se encontraron en horas bajas a principios del siglo XIX. Varios factores contribuyeron a crear tal situación: la caída de los imperios coloniales portugués y español, la revolución francesa con sus repercusiones intraeclesiales, así como las reacciones nacionales en China e Indochina. Causa importante fue también la ilustración, con su enemistad hacia las órdenes y congregaciones religiosas, qué en España y Portugal perduró hasta bien entrado el siglo XIX. No sólo la supresión de los jesuitas produjo la disminución del personal misionero; también otras órdenes se vieron constreñidas a enviar menos y menos misioneros. Desde que las tropas revolucionarias ocuparon Roma (1798), también la central misionera pontificia, la Congregación para la propagación de la fe, languideció. Napoleón ordenó que se trasladara a París el archivo de esa Congregación (1808) y concibió la idea de establecer la central de las misiones en París.

No obstante el difícil punto de arranque, las misiones católicas llegaron a alcanzar un esplendor insospechado en el transcurso del siglo XIX. Algunos factores externos influyeron también en ese florecimiento. Las potencias europeas se repartieron casi todo el mundo en colonias y en zonas de influencia, especialmente Inglaterra y Francia, pero también Holanda y en menor medida Alemania, Bélgica e Italia. China y Japón se vieron obligados a abrir sus fronteras; se exploró y repartió el interior de África.

Pero fueron decisivos los factores intraeclesiales: un nuevo entusiasmo misionero de la población europea, la fundación y revitalización de numerosas órdenes y congregaciones misioneras, así como la actuación de la Congregación para la propagación de la fe. Estos tres factores se reforzaron recíprocamente.

El entusiasmo misionero trajo consigo una serie de asociaciones que promovieron las misiones. Son muy conocidas la obra de Marie-Pauline Jaricot, de Lyón, que en 1822 fundó la Asociación para la propagación de la fe, para apoyar a las misiones mediante la oración y los donativos («Pequeñas aportaciones, pero de muchos; una breve oración diaria por las misiones, pero rezada por millones de personas»). La obra se introdujo en seguida en las naciones limítrofes o sugirió la fundación de obras similares

(1828, las leopoldinas en Viena; 1834, Xaveriusverein en Renania; 1838, *Ludwig-Missionsverein* en Baviera). En Francia nació en 1843 la obra de la Infancia de Jesús, que trataba de despertar el entusiasmo misionero en los niños. De fecha reciente son la obra de San Pedro Apóstol para el clero indígena (Caen 1889) y la *Unio cleri pro missionibus* (Parma 1916). Todas estas obras fueron reconocidas como pontificias y pasaron a depender de la Congregación para la propagación de la fe en 1922.

Tras la caída de las potencias que tuvieron derecho de patronato, las aportaciones del pueblo cristiano hicieron posible la actividad de la central misionera pontificia. Además, numerosas asociaciones de apoyo ayudaron a las diversas órdenes y congregaciones misioneras en su patria. Numerosos escritos trataron de captar simpatizantes con la idea de las misiones. Maria Theresia Ledóchowska con su sodalicio de San Pedro Claver (fundado en 1894) y la sociedad del Verbo Divino (Steyl, Sankt Gabriel) utilizaron de forma consecuente esta vía. Entre las instituciones recientes mencionaremos la Asociación alemana para la misión médica (1921) con el Instituto de medicina misionera en Würzburgo (1922), y la Asociación para el intercambio misionero (MIVA) fundada por Paul Schulte en 1927.

El siglo XIX trajo también una época de esplendor de los institutos y congregaciones misioneras y una más intensa actividad de las órdenes religiosas antiguas que con anterioridad habían trabajado en las misiones. Las religiosas misioneras constituyeron el nuevo rasgo de las misiones de ese siglo. La primera comunidad de religiosas de estas características fue la de las religiosas de Cluny (1817); vinieron después las hermanas blancas, las *medical sisters of Philadelphia,* y otras muchas. También congregaciones más antiguas se pasaron a la actividad misionera. Junto a las órdenes y congregaciones religiosas, institutos misioneros de sacerdotes seculares se dedicaron en medida creciente a las misiones. La institución más antigua de este tipo es el Seminario de misiones de París, que experimentó nuevo empuje en el siglo XIX. Después de 1850 se sumaron los seminarios de Lyón, Milán, Mill Hill, el Instituto de los padres blancos (1864), el seminario de misiones suizo Bethlehem-Immensee, los misioneros de Maryknoll, los misioneros de San Columbano, y algunos otros en España y en ultramar.

La Congregación para la propagación de la fe pudo reanudar sus actividades en 1817, una vez que sus archivos fueron devueltos de París a Roma (algunas partidas no volvieron a Roma hasta 1925, devueltas de Viena gracias a los esfuerzos de Ludwig von Pastor) y Pío VII fundó de nuevo la Congregación. Ésta adquirió nuevo ímpetu a partir de 1826, con su prefecto Mauro Cappellari, que promovió de todas las maneras posibles la actividad misionera una vez llegado al papado con el nombre de Gregorio XVI. En 1840 publicó la primera encíclica misionera y fomentó

las nuevas asociaciones misioneras. Contra las pretensiones de patronato de Portugal, creó nuevos vicariatos en la India y consiguió religiosos para las misiones, que pasaron a depender totalmente de la Congregación para la propagación de la fe. Decidió también que determinadas regiones de misión fueran asignadas en exclusiva a una orden o instituto misionero. De esa manera se ahogaba de raíz todo conflicto innecesario. La Congregación para la propagación de la fe adquiría así una posición destacada. No sólo dependían de ella las misiones, sino también los países de las Iglesias orientales y protestantes.

Las misiones adquirieron su carácter específico en el siglo XIX. El misionero se presentaba como representante de una civilización europea superior, promovía la creación del sistema de enseñanza, levantaba hospitales, se procuraba el suministro de medicinas y llevaba las técnicas europeas al país. La misión consiguió así, sobre todo en regiones de culturas primitivas, importantes éxitos en cuanto al número de los nuevos adeptos. Los misioneros participan de la conciencia de enviada que experimentaba Europa en el siglo XIX. Se convertían así, en alguna medida, en apoyo no siempre malintencionado del colonialismo. Frecuentemente, se consideraron también, y sobre todo, representantes de su propia nación. De ahí que la imagen colonial resulte inseparable de la Iglesia todavía en fechas muy recientes. Y el maridaje del cristianismo con el colonialismo hizo que las élites de las culturas asiáticas más elevadas se opusieran más que nunca a la aceptación del cristianismo, especialmente porque éste se presentaba bajo la protección militar de las potencias europeas. Sin duda, las escuelas, la asistencia sanitaria y Cáritas son métodos legítimos para aproximarse a los hombres, pero la ayuda caritativa reportaba beneficios al cristianismo. Tampoco se puede hablar de acomodación. Se comunicó un cristianismo europeo. Precisamente los misioneros pertenecientes a congregaciones y órdenes misioneras descuidaron la formación del clero indígena *(monachi monachos gignunt)*, contra el que las potencias coloniales se prevenían tratando de impedir la formación de élites autóctonas. De la misma central eclesiástica partía la concepción nociva de que las misiones pretendían sobre todo la reconquista de los cristianos orientales (el concilio Vaticano I era todavía de esa mentalidad, los obispos de las misiones no eran considerados como de la misma categoría). En 1917, el papa Benedicto XV dividió las regiones en dos congregaciones (Propagación de la fe, Iglesias orientales). Fenómeno nuevo del siglo XIX fue también el florecimiento de las misiones protestantes, que contaban con mayores medios financieros y con un apoyo político más fuerte de los poderes coloniales.

La semilla sembrada por el papa Gregorio XVI alcanzó la madurez en tiempo de sus sucesores Pío IX y León XIII. Entonces comenzaron a dar frutos abundantes las órdenes misioneras y los seminarios de nueva

fundación, y se pudo emprender la misión de África. Se crearon numerosas nuevas circunscripciones y se promovió la conciencia misionera en los países europeos. Y fueron los numerosos donativos de la gente sencilla los que financiaron la actividad misionera después de 1870 (cuando la Congregación para la propagación de la fe perdió sus bienes en Italia). Extraordinariamente fructífero para las misiones fue el lapso de tiempo que va desde 1870 hasta 1914. La primera guerra mundial marca el punto culminante del colonialismo; el nacionalismo europeo se contagia a los pueblos de Asia y África. Esa franja de tiempo señaló un nuevo período para el trabajo misionero. El papa Benedicto XV se adentró conscientemente en esa nueva etapa. Y fijó los principios de la misión moderna en su escrito apostólico *Maximum illud* (1919): separación entre colonialismo y misión, estructuración de una Iglesia indígena con un clero nativo «capaz de hacerse cargo de la dirección de su pueblo en fechas no lejanas». Para ello reorganizó la Congregación para la propagación de la fe (separación de la Congregación para las Iglesias orientales, incorporación de la obra de San Pedro y de la *Unio cleri).* En el pontificado de Benedicto XV nacieron varios seminarios misioneros nuevos (Irlanda, Canadá, España, Suiza).

El papa Pío XI trató de llevar a la práctica los principios indicados por su predecesor. En su encíclica misionera *Rerum Ecclesiae* (1926) exigió la formación de congregaciones religiosas autóctonas y de un clero indígena, con el fin de tener las espaldas cubiertas si los misioneros llegaban a ser expulsados de los países. En 1926 consagró a los primeros obispos chinos, a los que pronto siguieron otros obispos asiáticos. La consagración de los dos primeros obispos africanos (realizada por Pío XII en 1939) había sido puesta en marcha por él. Trató de promover la conciencia misionera en los países católicos con la introducción del día mundial de las misiones (1927). El tiempo entre las dos guerras mundiales fue extraordinariamente exitoso para la actividad misionera, a pesar de las tensiones que se dieron en esos años. En las regiones de misión asiáticas creció incesantemente el número de los católicos; en el África ecuatorial se consiguió la implantación sólida; se recomenzó la misión a los indios sudamericanos; también se misionó a los negros de Estados Unidos, y los oblatos de María Inmaculada comenzaron la misión entre los esquimales. Pero también en este período (así como en los tiempos de Pío XII), la Iglesia de las misiones era una especie de prolongación de la Iglesia europea, que dejaba su impronta en la formación del clero y en la vida eclesiástica, realizó algunas acomodaciones, pero no llegó a poner en marcha el dinamismo propio de los respectivos territorios. Así, el papa permitió diversos ritos en Manchuria, en Japón y en África; en 1939 se retiraron algunas declaraciones contra los ritos malabares y chinos.

La segunda guerra mundial ocasionó graves daños a la actividad misionera en el este y sudeste asiáticos, pero fueron más importantes aún sus repercusiones para el futuro. Asia había sido descolonizada casi por completo en 1950, y la mayoría de las colonias africanas consiguieron su independencia alrededor de 1960. Se dio por entonces la expansión de las zonas de influencia del poder comunista, y una nueva autoconciencia de las culturas indígenas, que pedían una igualdad de trato. Los nuevos Estados prohibieron a veces la actuación de misioneros extranjeros; el antieuropeísmo trajo consecuencias desagradables también para las misiones, y hubo incluso persecuciones (Congo).

b) *La época del colonialismo y de su superación*

La misión en la India había decaído claramente a finales del siglo XVIII, y llegó a encontrarse en horas bajísimas a mediados del siglo XIX. Se calcula que el número de los cristianos iba de 200 000 a un millón; el clero de Goa no pudo mantener el nivel originario. La compañía inglesa de la India oriental puso impedimentos a las misiones católicas, hasta que, en 1857, la corona británica se encargó directamente de administrar el subcontinente y garantizó la libertad religiosa, llegando incluso a apoyar a la misión católica en sus actividades escolares y caritativas. Sin embargo, el sistema indio de castas siguió siendo el principal impedimento para las misiones. De ahí que los misioneros se dedicaran con frecuencia a las tribus animistas más primitivas y a los parias, lo que ponía a la Iglesia en una situación marginal. Portugal continuaba insistiendo en el patronato, aunque no estaba en condiciones de hacer frente a sus obligaciones. Por eso, la creación de vicariatos apostólicos llevada a cabo por el papa Gregorio XVI produjo tensiones («cisma de Goa»), que comenzaron a decrecer paulatinamente a partir de 1857 (desaparecieron definitivamente en 1950). El papa León XIII creó la jerarquía eclesiástica en 1887.

A pesar de todo, la actividad misionera sufrió un estancamiento y se limitaba a atender a los fieles, así como a las actividades escolares y caritativas. Hasta que en 1876 se produjeron algunos nuevos intentos (el jesuita Konstantin Lievens entre los aborígenes Kols y el carmelita suizo Aloys Maria Benzinger en el sur de la India). Durante el período de tiempo que transcurrió entre las dos guerras mundiales se dieron pasos importantes para iniciar la independización de la Iglesia india, con la mirada puesta en el momento en que la India fuera independiente. Se promovió conscientemente la formación del clero indígena y también las congregaciones de religiosas indias tuvieron un buen comportamiento. En 1939 se eliminó definitivamente el juramento ritual contra los ritos malabares. La Iglesia se fortaleció mediante la unión con un obispo de Malankara (= Iglesia ortodoxa siria malabar) en 1930 (en 1977 se unió

también el arzobispo ortodoxo sirio). Valerian Gracias fue (1945) el primer obispo auxiliar indio de Bombay, obispado perteneciente al patronato. Valerian Gracias fue posteriormente arzobispo, y en 1952 se convirtió en el primer cardenal indio. La Iglesia india supo, pues, capear bastante bien las dificultades que se le presentaron desde la independencia de la India (1948). Se impide la entrada de misioneros extranjeros, y la Iglesia conserva aún una imagen europea, que se trata de eliminar. Señalaremos, además, que el crecimiento del número de los cristianos sólo en una pequeña parte es consecuencia de la actividad misionera, habiendo influido sobre todo el crecimiento natural. De los 125 obispos, son indios todos excepto nueve. La evolución numérica ha sido la siguiente: 1931: 3,68 millones; 1949: 4,7 millones; 1982: 11,5 millones de los tres ritos.

Pakistán se constituyó como Estado islámico en 1948. En 1950 se implantó la jerarquía católica. La Iglesia cuenta sólo con 380000 fieles; en 1972 se le retiró todo el sistema de enseñanza. En el Pakistán oriental (el Estado de Bangladesh, creado en 1971) hay sólo 160000 católicos, pero con un sistema escolar activo. Los cristianos padecen fuertes presiones desde 1982.

El clero de Goa salvó el cristianismo en Ceilán mientras duró la ocupación holandesa. Los ingleses anunciaron la libertad religiosa en 1806. Con posterioridad a esa fecha creció constantemente el número de misioneros que llegaron al país y se lograron grandes éxitos entre los tamiles, hasta el punto de que en 1886 se creó la jerarquía ordinaria. Desde la independencia de Ceilán (Sri Lanka, 1948) se ha iniciado un renacimiento del budismo, que en la década de los años sesenta llevó a una actitud más intransigente con los cristianos. Posteriormente se ha consolidado la situación. Sri Lanka, con aproximadamente 13 millones de habitantes, tiene hoy unos 965000 católicos.

El seminario misionero de París reinició su actividad en Birmania en 1856, pero sólo tuvo éxito con los indios y chinos emigrados, y entre los carenos de Birmania oriental. La segunda guerra mundial destrozó la mayoría de las instalaciones misioneras. Desde el momento en que Birmania alcanzó su independencia, se cerró más y más sobre sí misma, expulsó a los misioneros extranjeros y secularizó el sistema de enseñanza y el sanitario. Los obispos nativos tomaron la dirección en 1954. De los 34 millones de habitantes que tenía el país en 1982, 375 000 eran católicos.

En Tailandia, que jamás fue colonia, la Iglesia no había podido implantarse verdaderamente, a pesar de que desde 1856 existía libertad religiosa. Por eso hasta 1965 no se había creado la jerarquía eclesiástica. De sus 50 millones de habitantes, sólo 200000 son católicos.

Indochina estuvo bajo la influencia francesa desde el siglo XVIII. Los misioneros de la Propagación de la fe crearon importantes comunidades cristianas en Tonkín y Cochín. A mediados del siglo XIX

hubo persecuciones que costaron la vida a 50000 cristianos, a 50 sacerdotes y a 3 obispos. A petición de los misioneros se produjeron intervenciones militares francesas a partir de 1858. Esas intervenciones provocaron persecuciones más violentas, hasta que el país fue ocupado definitivamente en 1887. La actividad misionera progresó mucho entonces (en 1914 contaba con 1 millón de católicos). Pero el régimen colonial impidió la actividad misionera a partir de 1905. La primera guerra mundial (expulsión de los misioneros) también fue nociva. En 1933 era consagrado el primer obispo indígena; el concilio plenario de Hanoi (1934) tomó importantes decisiones sobre la independización. A partir de 1940 se produjo la crisis por la ocupación de los japoneses, que internaron a todos los misioneros. Después de la guerra, los *vietminh* comunistas combatieron a los franceses. La primera guerra de Indochina (1946-1954) terminó con la partición de Vietnam. 650000 católicos emigraron entonces al Sur, donde la vida religiosa alcanzó entonces gran auge (1959, Universidad católica de Dalat; 1960, jerarquía eclesiástica). La segunda guerra de Indochina (1957-1975) puso también el Sur bajo el Gobierno comunista de Hanoi, y fueron expulsados los misioneros (del Norte habían sido expulsados ya en 1960). Desde entonces, la situación de la Iglesia es tensa, pues estuvo ligada estrechamente al viejo régimen. Con sus dos a dos y medio millones de católicos, la Iglesia de ese país es una de las mayores de Asia. En Laos había sólo 15000 católicos cuando ese país se hizo comunista en 1975. La reducida comunidad que había en Camboya se ha extinguido prácticamente en estos últimos años.

En cuanto a Malasia, la actividad misionera tuvo sin duda una rancia tradición en Malaca, pero jamás llegó a afianzarse entre la población islámica. En 1948 se creó el Estado de Malasia con Borneo del Norte, del que salió Singapur en 1965. Malasia-Singapur tenía en 1978 aproximadamente medio millón de católicos.

Tras la invasión holandesa, que destruyó la floreciente misión de las Molucas, Indonesia estuvo cerrada a cal y canto para los católicos durante mucho tiempo. Hasta 1859 no fue posible reiniciar la actividad misionera. Para entonces, los protestantes habían tomado una ventaja inalcanzable. Las autoridades coloniales hicieron una división de los territorios de misión que resultaba desventajosa para los católicos. A pesar de todo, éstos consiguieron algunos éxitos en el norte de Sumatra, en Java central y en las pequeñas islas de la Sonda (Flores, Timor) a las que no llega la influencia islámica. Durante la ocupación japonesa en la segunda guerra mundial fueron asesinados 120 misioneros. Con todo, la actividad misionera pudo proseguir tras la independización, a pesar de las complicaciones creadas por la presencia de numerosos misioneros holandeses. La Iglesia trabaja mucho, sobre todo, en la enseñanza. Sus prestaciones son muy superiores a lo que sería de esperar si se tiene en cuenta el tanto por ciento de población

que representan los católicos. A partir de 1978, y como consecuencia de la restauración islámica, nació una legislación que recortaba la misión. La jerarquía se creó en 1961; en 1971 contaba Indonesia con unos 118 millones de habitantes; de ellos, 8,7 millones eran cristianos; y de éstos, 2,7 millones eran católicos.

En China, país por el que la acción misionera católica ha sentido durante siglos especial predilección, la Iglesia tuvo que padecer graves persecuciones durante las primeras décadas del siglo XIX. Hacia 1815, los 210000 católicos eran atendidos por 160 sacerdotes; la mitad de ellos eran chinos y se habían formado, parcialmente, en el seminario de Penang (Malaca). Portugal renunció a su patronato en 1857, con la excepción de Macao y el sur de China. El protectorado francés ocupó el lugar que Portugal abandonaba. En los acuerdos firmados en 1844, 1858 y 1860, Francia forzó la apertura del país a las misiones (y naturalmente también al comercio) bajo su protección. Estos «tratados desiguales», que reportaban ventajas financieras y sociales a los cristianos, así como la arrogancia de las potencias occidentales, promovieron el odio a los extranjeros y éste descargó contra los misioneros (matanza de Tientsín, 1870; levantamiento de los bóxer, 1900). El número de personas dedicadas a actividades misioneras era enorme y consiguió éxitos notables, especialmente entre 1900 y 1923. Se producían anualmente alrededor de 100000 conversiones (en 1912, los católicos alcanzaron la cifra de 1,4 millones; en 1930, la de 2,5 millones). Prácticamente todas las órdenes y congregaciones misioneras participaron en esta misión, cuyo principal centro de gravedad se encontraba en el norte de China. Se puso gran empeño en la formación del clero indígena. Los primeros obispos chinos fueron consagrados en 1926; en 1939 se permitieron otra vez, aunque parcialmente, los ritos chinos. Gran impulso supuso el sínodo nacional de Shanghai (1929), que subrayó también la importancia de los laicos. Pero el impedimento principal, «mayor que la muralla china», lo constituyó siempre el carácter europeo y latino de la Iglesia, el cual impidió el desarrollo de la línea indígena de esta vieja cultura.

Los reveses comenzaron a aparecer desde 1923, por motivos políticos. Numerosos cristianos fueron víctima de la guerra civil comunista que comenzaba por entonces; también sufrieron las consecuencias de esta guerra los misioneros y las instituciones eclesiales (sólo en 1927 fueron destruidas 100 iglesias y capillas, 92 centros de misión y 31 escuelas); el número de conversiones descendió a 50000 por año. Con todo, el número de los católicos era de 3,13 millones en 1941. La guerra con Japón (desde 1937) y la consiguiente evacuación de los extranjeros produjo graves daños. El papa Pío XII quiso consolidar definitivamente la Iglesia después de la guerra. Thomas Tien fue el primer cardenal chino de la historia (1946); Pío XII lo nombró arzobispo de Pekín, estructuró la organización

de la Iglesia con 20 provincias eclesiásticas, y nombró un internuncio. La Iglesia contaba en 1948 con más de 3,3 millones de fieles, atendidos por 3015 sacerdotes extranjeros y por 2576 chinos. Era también importante el sistema hospitalario y el de la enseñanza (Universidad católica de Pekín, del Verbo Divino [SVD]). A partir de 1947 se intensificó la guerra civil, que terminó en 1950 con el triunfo de los comunistas de Mao Tse-tung. Comenzaron entonces las expulsiones, las persecuciones y los simulacros de procesos. El Gobierno tendió desde 1957 hacia una Iglesia nacional, y mandó consagrar 45 obispos no confirmados por el papa. La revolución cultural fue otro momento grave. Los intentos más recientes para entrar en contacto (a partir de 1980) confirman la impresión de que la mayor parte de los cristianos chinos vive ahora en el cisma. El número de cristianos sigue aumentando.

La joven y reducida comunidad cristiana de Corea sufrió persecuciones constantes hasta 1869. Finalmente, se pudo comenzar en 1881 una actividad misionera regulada; el número de los católicos llegó a 79000 en 1912. Pero hasta 1942 los japoneses impidieron la implantación de un episcopado nativo. También tuvo grandes repercusiones para la Iglesia la guerra de Corea (1950-1953). No obstante, desde entonces ha podido desarrollarse bien en Corea del Sur, donde de los 40 millones de habitantes, 1,6 millones son católicos. Ahora bien, en los últimos años la Iglesia sufre bajo la actual dictadura. Sabemos muy poco de la situación reinante en Corea del Norte.

Japón estuvo cerrado al extranjero más de 250 años, hasta que los americanos hicieron saltar por la fuerza el cerrojo en 1854. Bernard-Thadée Petitjean descubrió en 1865, en las proximidades de Nagasaki, entre 30000 y 50000 viejos cristianos, de los que la mayor parte se unió a la Iglesia (maravilloso testimonio de fidelidad a la fe y del trabajo misionero realizado 260 años antes); todavía en 1954 se comprobó la existencia de otros 30000 viejos cristianos en Kyushu. En 1889 se garantizó la libertad religiosa, y en 1891 se creó la jerarquía eclesiástica. La actividad misionera se desarrolló bien hasta 1900, pero comenzó entonces el rápido desarrollo de Japón, que rechazó el evangelio impulsado por vientos nacionalistas. El número de conversiones volvió a crecer tras la derrota de 1945, pero el cristianismo continúa siendo un fenómeno marginal entre la población japonesa. De los 113 millones de habitantes con que contaba Japón en 1977, sólo 392000 eran católicos.

La actividad misionera descuidó casi por completo a Australia y Oceanía hasta mediados del siglo XIX. En esas fechas, sopló la ventolera romántica, pero la gran dispersión de la población y las enfermedades tropicales constituyeron dificultades notables. En la Polinesia trabajaron los religiosos de los Sagrados Corazones (o «piepusianos»). Uno de ellos, Damian Deveuster, vivió desde 1873 con los leprosos de Molokai, donde

murió de lepra en 1889. En 1836 se creó un vicariato para Micronesia y Melanesia. Antes de 1900, todas las islas habían pasado a ser colonias, y la actividad misionera corrió paralela a la situación política. En 1914 había 190000 católicos; en 1947, eran 280000, entre dos millones de habitantes. En Australia y Nueva Zelanda, la misión se redujo a la asistencia de los emigrantes.

En los tiempos modernos, África ha sido el continente más atendido por las actividades misioneras, pero sólo en las costas. La situación política y religiosa existente en la madre patria Portugal había hecho que la actividad misionera se encontrara cercana a la desaparición a principios del siglo XIX. Como en ningún otro continente, los territorios alejados de las costas no fueron conocidos ni explorados. Hasta que, a finales de siglo, el África negra fue repartida como zona colonial. Este reparto, llevado a cabo en el plazo de 15 años, abrió las puertas de la misión en los territorios antes desconocidos e inexplorados.

Ocupa una posición importante el cinturón islámico situado al norte del Sahara, donde Francia creó un imperio colonial a partir del 1830 con la conquista de Argelia. El arzobispo de Argel, cardenal Charles-Martial-Allemand Lavigerie, fundó en 1864 la congregación sacerdotal de los padres blancos con la intención de que se dedicara a misionar entre los musulmanes (en 1869 fueron fundadas las hermanas blancas). El éxito de estas misiones no fue grande si se tiene en cuenta exclusivamente el número de conversiones (800 hasta 1906), pero fueron notables la acomodación y el método (cuatro años de catecumenado), que dieron estupendos resultados en otras regiones. Charles de Foucauld vivió como ermitaño entre los tuareg hasta morir asesinado en 1916. Aunque no tuvo éxito como misionero, fue pionero del futuro.

El África negra vivió durante una época inicial sólo intentos no coronados por el éxito: las hermanas de Cluny (1819) en Senegal y en Sierra Leona (1823), los padres del Espíritu Santo en Dakar (1843) y en Nigeria (1843), los jesuitas en Madagascar (a partir de 1845 y expulsados en 1883); los misioneros fueron a menudo víctimas de clima mortífero. El primer impulso coronado por el éxito vino de la mano del maltés Daniel Comboni, que en 1854 trabajó en el sur de Sudán, fundó posteriormente la congregación misionera de los combonianos en Verona y a partir de 1872 se dedicó a las tribus negras del Nilo superior. Les echaron una mano en la limítrofe Uganda los padres blancos, en 1878. Tras una persecución sufrida en 1885 (san Carlos Lwanga y compañeros) se produjeron conversiones masivas; en Uganda surgió la primera Iglesia popular de África, que contó en seguida con clero nativo. Se misionó en la mayoría de los países hasta el 1900; y la actividad misionera corrió suerte dispar, según el poder colonial del respectivo territorio y la influencia del islamismo. Naturalmente, la superioridad civilizadora de los europeos ejerció un fuerte atractivo, ya que

mediante la recepción del bautismo se podían conseguir escalones sociales más elevados. Pero no se debe considerar esto como crítica negativa de los misioneros. A éstos se les puede reprochar, a lo sumo, el hecho de haberse entendido, a nivel individual, como representantes de sus respectivas naciones, convirtiéndose así inconscientemente en colaboradores indirectos del poder colonial.

En seguida se formaron zonas: en el norte predominó el islamismo, que continúa presionado hasta nuestros días desde la costa este hacia el sur. A ambos lados del ecuador predominó la misión católica, mientras que los protestantes tienen la primacía en el sur (reformados, anglicanos). Se dio una actividad misionera exitosa entre los ashanti de Costa de Marfil y de Costa de Oro, y entre los pueblos del Bajo Volta (Ghana), de Togo y Dahomey (Benín); también tuvo notable éxito la actividad misionera en el este de Nigeria, entre los ibos, y en Camerún, mientras que en Gabón y en el Congo Francés la Iglesia tardó mucho más tiempo en implantarse. El Estado del Congo se fundó en 1885 (1908, Congo belga), y el rey Leopoldo II utilizó primeramente los misioneros de Scheutveld (congregación del Inmaculado Corazón de María), que consiguieron atraer pronto a otras fuerzas misioneras. Se erigieron aldeas-capillas con una función similar a la desempeñada por las abadías medievales en la misión de Europa. La misión del Congo experimentó el crecimiento más poderoso; hacia 1930 registraba unos 50000 bautizos anuales. Cuando el Congo alcanzó su independencia en 1960, más del 40 % de su población era cristiana. En las vecinas Ruanda y Burundi, la misión creció aún más rápidamente a partir de 1900; aquí se puso especial empeño en la formación del clero indígena. Estos países son en la actualidad mayoritariamente católicos. La actividad misionera cosechó éxitos también en África oriental alemana (Tanganica). Trabajaron allí los padres blancos, los capuchinos suizos y los benedictinos de St. Ottilien. La primera guerra mundial supuso un fuerte revés para la actividad misionera. En cuanto a Kenia, hubo éxitos en el Lago Victoria. Mejor suerte corrió la obra de las conversiones en Nyassaland (actual Malawi).

El sur del continente había sido tomado ya por los protestantes. Importantes para la Iglesia católica fueron las misiones de Basutoland (Lesotho), en las que desde 1862 trabajaron los oblatos de María Inmaculada en Natal, donde los trapenses de Mariannhill se convirtieron en una congregación misionera a partir de 1882 (abad Franz Pfanner, 1825-1909), y las de los benedictinos de St. Ottilien entre los zulúes.

La actividad misionera fue descuidada durante largo tiempo en las regiones coloniales de Portugal. Así, en 1865, había en todo Angola sólo seis sacerdotes, a los que en seguida se sumaron otros misioneros que pusieron de nuevo en marcha la obra de las conversiones. Mozambique contaba en 1914 sólo con 5000 católicos africanos. La actividad misionera

sufrió un serio revés en ambos países en 1911, por motivos políticos, y se reanudó después de 1926; en esta ocasión, con resultados óptimos, especialmente en Angola. Pero estaba muy comprometida con el sistema político; por eso, los padres blancos abandonaron la misión del África oriental en 1971. Ambos países tuvieron en 1975 Gobiernos enemigos de la Iglesia. En Madagascar, se pudo realizar un buen trabajo misionero sólo entre 1896 y 1906. La actividad misionera recobró todo su vigor tras la primera guerra mundial. A partir de entonces experimentó un crecimiento incesante. La isla Reunión y las Seychelles fueron ganadas al catolicismo casi en su totalidad.

La segunda guerra mundial puso en marcha la descolonización de África. Los europeos fueron expulsados de la mayoría de los Estados islámicos, de forma que la Iglesia difícilmente pudo estar presente en ellos. La mayoría de los países del África negra consiguieron su independencia hacia el año 1960; les siguieron con notable retraso los territorios portugueses (1974-1975). Como se había descuidado en bastantes casos la formación de una élite indígena, al principio del proceso de descolonización se produjeron numerosas guerras civiles y levantamientos (Congo, Nigeria), y dictaduras más o menos violentas. Entre tanto, aumentaba la influencia de los países comunistas. Como cabía esperar tal curso de los acontecimientos, se implantó la jerarquía eclesiástica indígena en Uganda, Kenia y Tanganica en 1953, y dos años más tarde (1955) en toda el África francesa; bastante más tarde (1959), en el Congo belga, que tuvo en ese mismo año su primer obispo auxiliar nativo. A veces, se nombraron precipitadamente obispos para adelantarse a las intenciones de los nuevos gobernantes, que no toleraban a ningún blanco en puestos importantes. El Vaticano pudo establecer relaciones diplomáticas con casi todos los nuevos Estados durante los años sesenta; y la situación se fue consolidando paulatinamente. Diferentes fueron las reacciones de los diversos países respecto de los misioneros europeos. En algunos casos fueron expulsados del país (sur del Sudán) o tuvieron que padecer mucho a causa de las revueltas (Congo) o autoridades violentas (Guinea Ecuatorial, 1969-1979; Uganda hasta 1979), o recientemente bajo regímenes comunistas que casi siempre expropian instalaciones de la Iglesia como templos, escuelas, hospitales (Mozambique). A pesar de todo, la Iglesia se consolida, aunque todavía las aguas andan revueltas. Todo indica que se están formando auténticas Iglesias africanas; además, hay que señalar en bastantes casos el fenómeno del aumento de las vocaciones indígenas al sacerdocio. Se asiste en estos momentos a una deseuropeización, con lo que se borra también la mancha de la Iglesia colonial.

Por lo que se refiere al poco poblado Canadá, la actividad misionera en el norte y en el oeste comenzó en el siglo XIX. A la misión de los esquimales se dedicaron desde 1860 los oblatos de María Inmaculada, que

desde 1930 utilizan el avión en su amplísimo territorio. Similar es la actividad misionera en el noroeste de Canadá y en Alaska. Desde un punto de vista numérico, esta misión carece por completo de importancia, pero es muy valiosa como testimonio de la predicación del evangelio a todos los pueblos. En Estados Unidos, los indios fueron recluidos en reservas durante el siglo XIX. Por una mala treta del Gobierno del presidente Ulysses Simpson Grant (1869-1877) se quitaron a la Iglesia católica 30 de las 38 regiones con 80000 indios católicos y fueron encomendadas a misioneros protestantes.

En América latina el trabajo misionero entre los indios se desmoronó por completo con el movimiento de independencia vivido en las primeras décadas del siglo XIX. Se prosiguió la misión a partir de 1860, pero estuvo bajo el signo de la pacificación y de la integración, por imperativos del Estado. Efectivamente, los pueblos indios, que llevaban una vida salvaje, fueron a menudo aniquilados, como sucede actualmente en la zona brasileña del Amazonas. Pero la misión funciona en la ladera oriental de los Andes, así en Venezuela, Perú y en las llanuras de Bolivia, donde se reimplantaron las reducciones. Sin embargo, la mayoría de las órdenes y congregaciones misioneras que trabajan en América latina se dedican a la pastoral en este subcontinente tan pobre en vocaciones sacerdotales. El florecimiento de los cultos negros e indios muestra hasta qué punto fue superficial la misión primitiva.

El concilio Vaticano II trajo consigo importantes cambios para la acción misionera. En principio, tuvo efectos negativos la crisis de la Iglesia en Europa y en Norteamérica, pues decrecieron las vocaciones misioneras. También la reducción de la idea de la misión a una simple ayuda para el desarrollo del tercer mundo ha tenido efectos paralizantes, pero ha llevado a muchos seglares a tierras de misión para contribuir con sus conocimientos y posibilidades personales.

Por otra parte, las Iglesias misioneras en los países descolonizados entran en el estadio de «jóvenes Iglesias» plenamente conscientes de sí mismas. Al mismo tiempo se ha paralizado la actividad misionera en Asia, mientras que ha crecido fuertemente en África tras la crisis de la descolonización, hasta formar una cantidad suficiente de clero indígena. De esa manera, el centro de gravedad de la Iglesia católica se desplaza, desde el punto de vista numérico, al hemisferio sur.

XII

EL CULTO, LA PASTORAL Y LA PIEDAD

Por Karl Amon

La autorrenovación y autoafirmación hicieron que la Iglesia encontrara en el siglo XVI una nueva imagen, que borraba las sombras medievales y se materializaba en nuevas formas en la estructura, la predicación, la pastoral, la piedad y la caridad. Como resultado de las pérdidas sufridas a causa del protestantismo, la Iglesia de los tiempos modernos es más marcadamente romana. Por otro lado, la confrontación con el protestantismo ha creado tensiones fructíferas en la teología y en la espiritualidad. Y es mayor que en la edad media la significación, ahora preferentemente pastoral, del papado y de las órdenes y congregaciones religiosas, sobre todo de la compañía de Jesús. Como antagonista del pensamiento eclesiástico se presenta en el siglo XVII el empirismo de las ciencias naturales y la ilustración en el siglo siguiente. Nuevos interrogantes plantearon la revolución francesa con sus consecuencias, los profundos cambios sociales del siglo XIX, la nueva configuración de Europa después de la primera guerra mundial y finalmente el cambio iniciado en el interior de la Iglesia y en su relación con el mundo moderno a partir de la elección papal realizada en 1958.

§165

De Trento al «catolicismo barroco»

La expresión «catolicismo barroco» tiene que ver con el nuevo estilo artístico que domina la escena desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII, pero es aplicable también al conjunto de la vida eclesial. La Iglesia de este tiempo se diferencia claramente de la Iglesia del final de la edad media, de la forma que adquirió inmediatamente después del concilio de Trento, así como del catolicismo del siglo XIX, aunque existen numerosas y fuertes vinculaciones con el pasado y el futuro.

La piedad barroca daba más valor al sentimiento devoto y a la expresión fuerte. Una mayor intensidad sustituyó a la abigarrada pluralidad del medioevo tardío. Además, la piedad era promovida y controlada por la autoridad eclesiástica, por los obispos y por la curia romana. Tan grande como en la edad media es la predilección por los milagros, compartida incluso por jansenistas y jesuitas, como muestran, por ejemplo, los hechos

milagrosos acaecidos en la tumba del diácono jansenista Francisco de París (a partir de 1727), hasta el punto de tener que cerrarse el cementerio por orden real.

a) *Una pastoral renovada*

En comparación con la edad media, el clero mostraba muchos rasgos positivos. Formado en seminarios episcopales (que comenzaron a construirse paulatinamente), en los colegios de los jesuitas o en casas de otras congregaciones religiosas (Pierre de Bérulle, Jean-Jacques Olier, Vicente de Paúl, Jean Eudes), estaba mucho mejor preparado que antes tanto desde el punto de vista científico como ascético.

La predicación, impuesta por el concilio de Trento como obligación grave que los párrocos deben cumplir los domingos y días de fiesta, tenía formas antiguas y nuevas: predicación sobre perícopas evangélicas y sobre temas concretos; la del adviento y cuaresma; la predicación apologética y de misiones. Pretende despertar afectos e influir en el ánimo del oyente (como el pietismo protestante); a veces corría el peligro de perderse en puro sentimentalismo. El más famoso predicador del barroco alemán, el agustino eremita Abraham de Sancta Clara (1644-1709), impresionaba por su dominio del lenguaje y por su atinado humor. El púlpito barroco, con creciente riqueza ornamental de iconografía expresiva, era el marco de la predicación.

La enseñanza popular contaba entonces con la ayuda de numerosos catecismos (Pedro Canisio desde 1554). Éstos se independizaron crecientemente de Lutero y de Erasmo. Las congregaciones y fraternidades clericales («hermandad de la doctrina cristiana», introducida por Carlos Borromeo) pusieron especial empeño y esfuerzo en la instrucción religiosa. Las misiones populares trataron de elevar espiritualmente al pueblo, abandonado por el absolutismo (Vicente de Paúl, Paolo Segneri, los redentoristas); tanto las autoridades eclesiásticas como las civiles promovieron este instrumento desde el siglo XVII.

También se desarrolló la organización de la pastoral. Se implantaron de forma general los registros de bautismos, de matrimonios y de defunciones; los libros-registro de confesiones y comuniones controlaban la práctica sacramental del pueblo. En el plano diocesano, las visitas del obispo o de sus delegados servían para guiar y controlar a los clérigos y a los seglares.

Las hermandades revivieron tanto en la ciudad como en el campo, pero el acento se desplazó del gremio medieval a la hermandad de oración situada por encima de la diferencia de estamentos sociales. Terceras órdenes y congregaciones marianas están marcadas por las órdenes religiosas. De las hermandades dimanaron también nuevas configuraciones

de la vida monástica, especialmente en los países latinos. Toda la panoplia de asociaciones piadosas, que realizaban también importantes tareas caritativas y sociales, se exponía de forma impresionante en la procesión del *Corpus Christi.*

Una especie de liga secreta con vinculaciones con personalidades influyentes era la *Compagnie du Saint Sacrement,* fundada en 1627 y que se convirtió en seguida en punto de partida de las más importantes actividades católicas en Francia, especialmente en el campo de la caridad y de las misiones. Su lucha sin cuartel contra el demonio, el mundo y la concupiscencia de la carne, contra la vida social alocada y sin escrúpulos, así como su odio a los protestantes (influencia para la supresión del edicto de Nantes, 1685) le conferían rasgos inquisitoriales; la obligación de mantener el silencio la hacía sospechosa. Aunque finalmente fue suprimida, su espíritu se mantuvo vivo hasta finales del siglo XVIII.

Como mediadores de una piedad intensa aparecen innumerables libros de oración y otros pequeños productos de la imprenta. Esta literatura religiosa alcanzó más y más destinatarios hasta el siglo XVIII, momento en que la mística se vio paulatinamente desacreditada por el quietismo, los temas religiosos pasaron a un segundo plano en las obras líricas, épicas y dramáticas, y la novela mundana se convirtió en género literario preferido. Para la divulgación masiva de esta literatura era preciso que se ampliaran los círculos de personas con conocimientos de lectura. Ejemplos importantes son la *Hauspostille* de Leonhard Goffiné (1690) y los escritos de Martin de Cochem († 1712, especialmente su explicación de la misa y su vida de Jesús).

El teatro de los jesuitas fue de lo más esplendente en el mundo escénico del siglo XVII, pero, al estar escrito en latín (salvo en contadas excepciones, entre las que cabe incluir al jesuita Friedrich von Spee), quedaba reservado a los estratos sociales cultos. El drama escolar de los jesuitas alcanzó su máximo esplendor a partir de 1650 allí donde el trabajo educativo de éstos no sufrió apenas las repercusiones del conflicto con los jansenistas. Los juegos imperiales en Viena llevaron casi sin solución de continuidad a la ópera. Así, la comedia, introducida para distracción de los alumnos, se convirtió en un importante medio pastoral que sería imitado por otras instituciones religiosas. Los autos sacramentales españoles (Pedro Calderón de la Barca, † 1681) eran predicaciones profundas en forma de drama.

b) *Liturgia y recepción de los sacramentos*

Los nuevos libros litúrgicos *(Missale Romanum,* de 1570) eliminaron abusos y simplificaron la liturgia, pero también echaron por la borda propiedades valiosas. No se profundizaba en el núcleo del culto cristiano,

pero se utilizaban medios expresivos humanos más elaborados en honor de Dios y para influir religiosamente en los fieles. Los ritos, la música, la luz y el aroma creaban un drama representado con precisión y recogimiento. Esto y la uniformidad arquitectónica de las iglesias unían a los muchos devotos, pero no llegaban a crear una comunidad verdaderamente festiva. De ahí que la espiritualidad de los laicos y, también, de muchos eclesiásticos tendiera a formas sustitutivas y paralitúrgicas en las que fue particularmente fértil la espiritualidad barroca. También el paralelo protestante, el pietismo, sitúa junto al culto —suntuosamente organizado, sobre todo en su aspecto musical— otras formas de devoción que dicen mucho más al individuo piadoso y que privan a la liturgia oficial de sus fuerzas más vivas. Plastificaciones dramáticas como el pesebre, el monte de los Olivos, el Santo Sepulcro con sus correspondientes devociones, la representación de la pasión, y la solemne procesión de *Corpus* se convierten en nuevos hitos del año litúrgico.

Nuevos libros litúrgicos editados por obispos franceses (en París: *Missale,* 1736; *Breviario,* 1738) influidos por concepciones jurídicas galicanas anticipaban algunas de las reformas de Pío X y del concilio Vaticano II. También el episcopalismo y el josefinismo se ocuparon de la reforma litúrgica. Algunas traducciones de libros litúrgicos pretendían ayudar a comprender. También hubo preocupación por simplificar.

Un problema ascético más bien que litúrgico fue el de implantar la comunión más frecuente, promovida por algunas órdenes y congregaciones religiosas, por fraternidades y por otros círculos piadosos e indirectamente también por las indulgencias, uno de cuyos requisitos era recibir la sagrada comunión. Los conventos y los lugares de peregrinación contaban con orgullo el número de comuniones dadas durante el año. En contra de los jansenistas, los jesuitas lucharon en favor de la comunión frecuente. Pero dado que muchas veces se recibía la comunión fuera de la misa, se privaba a los fieles del punto central de la misa solemne. La comunión bajo las dos especies se administraba sólo en muy raras ocasiones (misal papal, consagración del obispo, coronación, comunidades monásticas), y era considerada en general como protestante. La primera comunión celebrada en común fue introducida por los jesuitas (primero en Munich, 1661).

La misa solemne barroca carecía no sólo de la distribución de la comunión, sino también de la predicación, aunque ésta solía tener lugar generalmente antes de la misa; había unas oraciones propias para el comienzo y para el final del sermón. Con todo, se insistió frecuentemente en la obligación de escuchar el sermón.

La confesión solía preceder a la comunión. Productos artísticos de la praxis catequética y ascética de la confesión son los confesionarios. Al principio se trataba de muebles abiertos y movibles (con frecuencia se utilizaban exclusivamente en caso de necesidad), pero, tras un período de

evolución, solían componerse de tres cuerpos artísticamente ornamentados. Juan Nepomuceno, canonizado como mártir del secreto de confesión (1729), confesaba con frecuencia también en las calles y en los puentes.

La indulgencia como remisión de la pena merecida por los pecados, especialmente la indulgencia plenaria, gozaba de gran predilección y eliminó muchos abusos medievales. En consecuencia, hermandades, monasterios, lugares de peregrinación privilegiados, así como determinadas fiestas, fueron fuertemente promovidas por las indulgencias.

La celebración canónica del matrimonio estaba recogida en el Ritual, que no era uniforme para toda la Iglesia. Aquélla revestía, pues, fuertes diferencias regionales. Según la normativa tridentina, la declaración del consentimiento ante el párroco y dos testigos o la bendición del matrimonio eran consideradas como el núcleo sacramental del matrimonio.

Debido a dificultades económicas derivadas del excesivo número de festividades, se manifestó el deseo de reducir los días festivos, generalmente por parte de los Gobiernos seculares (pero también en los cabildos). Ya la Convención de príncipes de Ratisbona de 1524 había pedido que las fiestas no sobrepasaran el número de 35; en Francia se produjo una reducción en 1583. Cuando Urbano VIII fijó en 1642 el número de fiestas en 34 se contaba entre ellas también la de San José, cuya popularidad iba en aumento. Se consideraban fiestas locales la de la consagración de la iglesia y la del patrono de ésta, y las de determinados patronos del país. Se produjeron nuevas reducciones en la Francia de Luis XIV, en España, Nápoles y Sicilia, Austria (en tiempos de María Teresa), en Baviera y en las regiones católicas de Prusia. Y se introdujo la fiesta de la Concepción Inmaculada de María en Austria (Viena 1629, con el cardenal Klesl), en España (1644) y, finalmente, en la Iglesia universal (1708).

c) *Formas de devoción*

Puesto que la evolución de la piedad corrió paralela a la liturgia, que no sufrió variaciones, el foso entre liturgia y piedad popular, abierto en la edad media, se hizo más profundo. La piedad postridentina dio cabida a numerosas devociones preconciliares, anteriores a la reforma, pero también creó bastantes acentos desconocidos hasta entonces. Promovida por las órdenes religiosas y por las casas reales *(pietas austriaca),* esta piedad despertó una entusiasta conciencia de fe y alcanzó una robustez reconocible aún en nuestros días. Puesto que ni la ilustración ni la restauración ni el romanticismo lograron una intensidad de vida similar, dicha espiritualidad ha configurado la religiosidad católica hasta el presente. Interpeló a estratos religiosos de las profundidades humanas, invadiéndolos la vida cristiana,

especialmente en el sur de Europa, en la América latina y en las regiones meridionales de lengua alemana.

A diferencia de formas protestantes similares (pietismo), el catolicismo barroco ama el movimiento, las procesiones y las peregrinaciones. Nacieron nuevos centros de peregrinación; las iglesias construidas para recibir a los peregrinos no desmerecen, en cuanto a dimensiones y riqueza artística, si se las compara con las iglesias conventuales importantes. Los peregrinos romanos visitaban con agrado Loreto, cuya letanía *(letanía lauretana)* se propagó muchísimo.

La veneración de la Trinidad es de carácter teocéntrico y estuvo promovida por la animosidad respecto de los antitrinitanos y del islamismo monoteísta (especialmente por los Habsburgos) y por situaciones apuradas, como la epidemia de peste (columnas en honor de la Trinidad). También en el arte encontramos a menudo el tema de la Trinidad, especialmente como sede de gracia y como Trinidad horizontal (Padre e Hijo juntos), unida no rara vez con la coronación de María.

Las devociones relacionadas con la pasión de Cristo continúan una línea conocida ya en la edad media y la desarrollan ampliamente. El monte Calvario se convierte en el paisaje sacro por antonomasia; las predicaciones cuaresmales y las representaciones de la Pasión florecen de nuevo. En el siglo XVIII se difunde el vía crucis franciscano, colmado de indulgencias. Esa promoción se debió especialmente a la actividad del franciscano Leonardo de Porto Maurizio.

Enraizada en la mística medieval, la veneración del corazón de Jesús alcanza su momento culminante por medio de Jean Eudes y de las visiones de la salesa Marguerite-Marie Alacoque († 1690), que promovió la comunión de los primeros viernes de mes y la fiesta del Corazón de Jesús. La aclaración de los fundamentos teológicos requirió prolongadas controversias. Combatida por los jansenistas, esta devoción fue propagada por los jesuitas. Destinado en un principio para Polonia y para la archicofradía romana, apareció un oficio de la fiesta (1765) que se propagó rápidamente. Numerosas fraternidades muestran la robustez del culto. La veneración del Corazón de Jesús no sólo se mantuvo libre de supersticiones, sino que sobrevivió a las revoluciones posteriores.

El sacramento del altar dejó las hornacinas situadas en el lado del evangelio para pasar al tabernáculo colocado en el altar mayor, que tenía una estructura en forma de trono para la frecuente exposición del Santísimo en la custodia (también durante la misa). La custodia alcanzará su máximo desarrollo artístico e iconológico precisamente en la época del barroco. Como devoción especial para el tiempo en que Cristo permanece en el sepulcro nació la oración de las cuarenta horas ante el Señor expuesto (primero en Milán, 1527). Trasvasada a otras ocasiones, fue organizada por Clemente VIII como adoración perpetua en las diversas iglesias de la

ciudad (1592). De ahí se desarrolló lo que se conoce como días de adoración en las parroquias, siguiendo una correlación sucesiva entre ellas (después de la guerra de los treinta años, primero en Baviera y Maguncia). Las fraternidades sacramentales de todo Occidente ejercían actividades religiosas y caritativas.

Se fomentó la devoción mariana con una marcada animadversión contra los ataques protestantes. A través del nuevo *Breviario* romano se propagó la forma del *Avemaria* generalizada en nuestros días. El rosario llegó a su forma actual y se convirtió en una característica católica. Entre las creaciones plásticas que tienen por tema a María encontramos con especial frecuencia la Inmaculada Concepción pisando la cabeza de la serpiente, tanto en lugares públicos (columnas marianas) como en las casas. También se propagó de forma creciente la convicción de que María había sido concebida sin mancha de pecado original (las escuelas jesuíticas estaban obligadas a defenderla). La *Pietà* —es decir, la representación de la madre de Cristo dolorosa—, muy difundida ya a finales de la edad media, perdura en el arte del renacimiento (Miguel Ángel) y del barroco en innumerables obras escultóricas y de pintura. Una imagen de María especialmente amada en ese tiempo es también la Asunción en su subida triunfal a los cielos y la Coronación por la Santísima Trinidad: María como emperatriz de los cielos, con el adorno de la corona y rodeada por exultantes coros angélicos. Los estandartes de la liga en la guerra de los treinta años llevaban la imagen de la Inmaculada. Luis XIII (1610-1643) consagró Francia en 1638 a la Asunción de María. Desde que fracasó el asedio sueco al monasterio de Jasna Góra (1655), la Virgen Negra es considerada reina de Polonia. El príncipe elector Maximiliano de Baviera nombró a María protectora de Baviera y ordenó una guardia de honor ante su imagen, y Fernando II de Habsburgo la consideraba como su «archiestratega». La victoria lograda sobre los turcos en las afueras de Viena (1683) llevó a la fiesta litúrgica del Nombre de María. Mediante la promoción de los respectivos soberanos, los lugares de peregrinación adquirieron un cierto carácter dinástico o territorial: por ejemplo, Mariazell, austríaco; Altötting, bávaro. Los jesuitas, las congregaciones marianas dirigidas por ellos, y otras muchas órdenes y congregaciones religiosas fomentaron conscientemente la devoción mariana. Entre las numerosas formas particulares de devoción destacaremos la veneración del Corazón de María junto al Corazón de Jesús (Jean Eudes) y la idea de la «esclavitud mariana» (Louis-Marie Grignion de Montfort, † 1716). La práctica del mes de mayo se desarrolló, a partir del siglo XVII, en forma de oraciones diarias a la Madre de Dios durante todo el mes.

También otros santos adquirieron renombre como testigos de la actuación de la gracia de Dios y como abogados ante el Rey celestial. Uno de los trabajos más impresionantes de las ciencias históricas ha sido el

esfuerzo por confeccionar una hagiografía creíble (maurinos, bolandistas). Mientras que el gran número de santos venerados especialmente a finales del medioevo disminuía, destacan con mayor fuerza algunas nuevas figuras, como la de san José o las de los patronos contra la peste Roque y Sebastián. A decir verdad, las mejores plazas de la veneración popular estaban ocupadas desde la edad media, y las canonizaciones posteriores respondieron con frecuencia no tanto a la devoción popular cuanto al empeño de las órdenes religiosas o de los soberanos. También se recogían y veneraban reliquias, osamentas innominadas de las catacumbas romanas, con la carta de autenticidad y con nombre latino; y eran llevadas a muchas iglesias («Santos de las catacumbas»), donde eran expuestas en magníficos relicarios.

El arte presta un servicio especial a la fe. El curso seguido por el estilo artístico arrancó del renacimiento, pasó por el manierismo para desembocar en el barroco, que no es un simple reflejo de la reforma católica ni de la contrarreforma. Con todo, la tendencia a presentar temas controvertidos pone de manifiesto la utilización del arte para la predicación católica. El arte barroco desde Roma se propagó. Sus grandes obras nacieron especialmente en las regiones que se habían mantenido fieles al catolicismo, y expresaban la última cultura común a la cristiandad del Occidente.

El recurso a lo sobrenatural estimula osadamente la afirmación cristiana del más acá; la unión de la naturaleza con la gracia y el apasionamiento de la expresión manifiestan la fuerza de la fe afirmada o restaurada. El ámbito eclesial perdía la angularidad gótica y se convertía en una sala uniforme, orientada hacia el altar mayor, que ahora quedaba completamente libre a la vista de los fieles, sin el impedimento del cancel típico de las iglesias centroeuropeas anteriores. La unión de la estructura lateral con la central, que reviste también importancia teológica y litúrgica, encontró soluciones felices. Este estilo, representado en un principio por fuerzas italianas, después de la contrarreforma y de la guerra de los treinta años creó obras importantes en la construcción de monasterios e iglesias del sur de Alemania. Contenidos teológicos se hacen patentes en la escultura y en la pintura, en las fachadas, en los altares, así como en las pinturas de techos y cúpulas que presentan toda la historia de la salvación. Las imponentes formas barrocas desembocaron en el dieciochesco estilo decorativo conocido con el nombre de «rococó». Absolutamente incomprensibles para la ilustración, los valores artísticos del barroco serían redescubiertos a finales del siglo XIX.

Por lo que se refiere a la música sagrada, Trento había combatido todo lo que sugiriera «lascivia e impureza», llegando a poner en entredicho incluso la polifonía, aunque terminó por admitirla y puso sus obras (Giovanni Pierluigi Palestrina, Orlando de Lasso, fallecidos ambos en

1595) al servicio de la liturgia. El dicho de que la *Missa papae Marcelli* de Palestrina impidió que se llevara a cabo la planeada prohibición de la música polifónica, ilustra la situación que se vivió en los tiempos tridentinos. La religión continuó siendo durante bastante tiempo el campo principal de la música: misas, motetes y cánticos para la iglesia siguen constituyendo en el siglo XVIII las creaciones más importantes. La música vivió momentos de esplendor en las catedrales y monasterios, así como en las cortes de los príncipes; y todo esto tuvo su réplica en el ámbito protestante. En tiempos posteriores, la influencia de la música instrumental y de la ópera hizo que no siempre se tuvieran presentes los puntos de vista litúrgicos, e introdujo elementos excesivamente mundanos en la música sagrada. Por eso, precisamente en las obras maestras de la época se creó una tensión entre la genialidad de la composición y su adecuación litúrgica. Y esas tensiones permiten comprender las críticas posteriores y los intentos de reforma realizados en los siglos XIX y XX.

d) *Sombras de la piedad barroca*

Una de las deficiencias fundamentales del absolutismo y de todo el mundo cultural barroco es la ceguera para las cuestiones sociales y el incuestionado aferramiento a la tradicional ordenación de los Estados, que se afianzaba aún más. El absolutismo y el feudalismo tuvieron consecuencias negativas también en la vida eclesiástica. En Francia y en Alemania los obispos del siglo XVIII son nobles; y la pertenencia a la nobleza es requisito imprescindible para ser admitido en los cabildos catedralicios y en conventos importantes. Y puesto que también los conventos de monjas más importantes estaban reservados a la nobleza, no se mejoró la situación eclesial de la mujer. La mujer célibe, en la medida en que el privilegio de la nobleza no le concede el acceso al convento, se destacará en la Iglesia a lo sumo como monja. Algunas órdenes y congregaciones como las visitandinas, las ursulinas y las English Ladies siguieron objetivos que permitían a las mujeres ejercer responsabilidades espirituales. Sin embargo, la tendencia eclesial solía empujar hacia la acomodación a anteriores formas de la vida monástica con clausura.

Se descuidaron también los problemas sociales propiamente dichos.

Las necesidades del hombre de la calle preocupaban poco al absolutismo. La predicación, con su obvio llamamiento permanente al amor al prójimo, no consiguió cambios importantes en el sistema vigente. La situación no era diferente en los países protestantes. Se pensaba que la pobreza de tantos, permitida por Dios, debía preservar a los hombres de los peligros de la riqueza. Algunas decisiones de las autoridades eclesiásticas crearon, sin embargo, posibilidades de trabajo. Señalemos como ejemplo la intensa actividad arquitectónica mantenida por los papas desde el

renacimiento. Tampoco faltan ejemplos de verdadera preocupación personal por los subordinados. Y se concedía gran importancia a determinadas actividades de las órdenes religiosas, como al cuidado de los enfermos practicado por los jesuitas o a las iniciativas privadas en el terreno de la caridad o de la enseñanza, actividades que llevaron a la fundación de congregaciones religiosas (Camilo de Lellis, Juan Leonardi, José de Calasanz, Vicente de Paúl, Juan Bautista de la Salle). Conocidos y aplaudidos son los esfuerzos de Pedro Claver en favor de los esclavos negros. Fundaciones de puestos de estudio, realizadas también por los soberanos, permitían a hijos de padres no acomodados cursar estudios en la universidad. Puesto que la Iglesia carecía de una doctrina social, la única motivación para la ayuda social era la exhortación encarecida de la predicación a ejercitar el amor al prójimo.

Junto a los aspectos bellos de la vida devota encontramos numerosas y graves deficiencias, calificables como superstición y que fueron criticadas por contemporáneos clarividentes. Las bendiciones recibidas en la confianza de lograr la ayuda de Dios podían tomar un carácter supersticioso cuando existía una mentalidad mágica. En los ambientes rurales, las misas de rogativas para pedir determinadas situaciones climatológicas y las bendiciones relacionadas con esos mismos objetivos estaban expuestas permanentemente a esas interpretaciones equivocadas. La superstición medieval no sólo se mantuvo en tiempos posteriores, sino que en muchos ambientes ganó fuerza y amplitud.

La brujería, que alcanza su punto culminante a finales del siglo XVI y en el siglo XVII, no es hija exclusivamente de la superstición popular, sino también de las carencias de la teología, así como de la praxis jurídica vigente en la sociedad y en la Iglesia. Los procesos de brujas se dieron también en regiones protestantes y constituían una triste herencia de la edad media y de una teología muy deficiente. Tales procesos chocaban contra exigencias del derecho natural, así como contra el reglamento del proceso penal de Carlos V (1532). El proceso de brujas se consideraba un procedimiento especial con escasas posibilidades de defensa. El juez y el soberano podían disponer a menudo de las propiedades de las brujas. Se tendía a seguir la vía de la menor resistencia y se lanzaban las sospechas sobre mujeres mayores. Algunas disposiciones restrictivas de la Congregación de la inquisición, así como la crítica de autores católicos (los jesuitas Adam Tanner y Friedrich von Spee) y protestantes (el médico calvinista Johann Weyer) ejercieron poca influencia en la terrible realidad, que sólo mejoraría durante la época de la ilustración. La última quema de brujas conocida tuvo lugar en 1793 en Poznan. Brotes de brujería han perdurado hasta nuestros días en la superstición popular.

§166

Vida eclesial en el mundo moderno

a) *Pérdidas y ganancias*

En la sociedad nacida tras la revolución francesa la Iglesia no aparecía ya como algo absolutamente imprescindible. Sin embargo, la ilustración, las revoluciones, el liberalismo y el socialismo no sólo significaron pérdidas para la Iglesia, sino también el despertar de nuevas fuerzas que habían estado dormidas en ella. Y éstas le permitieron superar su actitud negativa frente a los nuevos tiempos. Así, la Iglesia pudo aprovechar las posibilidades que le ofrecía la nueva sociedad. Y pudo afirmarse no sólo en el plano de la organización, sino también en el intelectual, a pesar de que los últimos ramalazos de la ilustración produjeron efectos negativos en las capas sociales bajas y distanciaron de la Iglesia sobre todo a la clase trabajadora. Trataremos de rastrear aquí las líneas más importantes de esta evolución intraeclesial.

La ilustración en general distanció de la Iglesia y del cristianismo. En este distanciamiento tuvo bastante que ver también el fracaso de la Iglesia en su actitud frente a los tiempos modernos. Sin embargo, en Alemania nació una ilustración católica empeñada en renovar el cristianismo teniendo presentes la pureza de sus comienzos y los principios de la razón. Pretendía reconciliar la fe y el saber, la Iglesia y los tiempos modernos. A diferencia de los «neólogos» protestantes, los representantes de esa ilustración católica se mantuvieron dentro de la religión revelada y, sin perder de vista el objetivo de una Iglesia primitiva idealizada, crearon importantes enfoques nuevos en el campo de la teología, de la espiritualidad y de la pastoral. A estos logros desconocidos en tiempos anteriores aludió Sebastian Merkle († 1945) ya en 1908, exigiendo el consiguiente enjuiciamiento matizado. La teología debe a la ilustración (el trabajo pionero de algunos protestantes ha sido decisivo en este campo) el indispensable método histórico-crítico y la exigencia de una información objetiva. La piedad ilustrada apuntaba a una conducta sobria, conscientemente cristiana, inspirada por el evangelio. La pastoral exigía que la predicación y la catequesis encerraran un contenido bíblico y cercano a la vida cotidiana; subrayaba la necesidad de una pastoral concienzuda, una liturgia cercana al pueblo (lengua vernácula), un diálogo constante con los tiempos, y una formación profunda y actualizada de los sacerdotes. El romanticismo, la restauración y el ultramontanismo desplazaron o combatieron gran parte de estos objetivos que, sin embargo, reaparecerían más tarde en el catolicismo reformista, en el «modernismo» o en los actuales afanes.

Reformas ilustradas se cruzaron hacia 1800 con la voluntad renovadora de la restauración y, sobre todo, del romanticismo, que, en contra de la ilustración radical, apuntaba a los valores de la tradición, del sentimiento, de lo comunitario, de la edad media y, especialmente, de la Iglesia católica. Estas fuerzas, que no provenían de los obispos o de Roma, eran autónomas y se reunían en reducidos círculos sociales de seglares cultos, en consonancia con la característica de la vida cultural de aquellos tiempos. Encontramos círculos de este estilo en Münster (princesa Amalie von Gallitzin), en París (la rusa conversa Sophie Svetchine) y en Viena (círculo de Hofbauer). Muchas maduraciones de la fe y conversiones de personalidades importantes muestran la pujanza de tales círculos, que individualmente evidencian grandes diferencias: la lucha de Hofbauer contra todo tipo de ilustración se hermanaba con una estrecha vinculación a Roma y con la denuncia de sus adversarios eclesiásticos, tan inseparable del ultramontanismo posterior. Los múltiples estímulos de Johann Michael Sailer, que también fue objeto de los ataques de Hofbauer, dejaron una huella profunda en el círculo de Landshut (posteriormente de Munich). Al trasladarse la Universidad de Landshut a Munich (1826), esta última ciudad se convirtió en el centro católico más importante (Joseph von Görres, Ignaz von Döllinger). El círculo de Maguncia (obispo Johann Ludwig Colmar, Franz Leopold Liebermann) estaba dirigido por eclesiásticos y seguía una línea centralista e incluso ultramontana; su órgano de expresión era «Der Katholik» (1821); propugnaba que se diera al clero una formación en seminarios cerrados. Por el contrario, la escuela de Tubinga, con su «Theologische Quartalschrift» (1819) consiguió renovar la teología universitaria y, dejando a un lado la teología de controversia, se adentró en la eclesiología *(Symbolik* de Johann Adam Möhler, 1832). Todas estas fuerzas compartían el deseo de renovar la Iglesia.

Las dolorosas experiencias que la Iglesia del siglo XIX vivió con la ilustración, la revolución y el liberalismo la empujaron a situarse políticamente al lado del legitimismo, la restauración y los grupos de poder enemigos del progreso, y desde el punto de vista interno provocaron el ultramontanismo, una vinculación de todos los ámbitos eclesiales con Roma y con el papado mucho más estrecha que las conocidas hasta entonces. El ultramontanismo nació en Francia (donde tuvieron lugar los sufrimientos más intensos de la Iglesia). A través de Maguncia pasó a Alemania. El círculo de Hofbauer fue el puente por el que entró en Austria, y se propagó por todo el mundo a través de numerosos canales. En un principio, Roma misma miró con reticencia tales iniciativas. Desde Gregorio XVI, y sobre todo por la irradiación personal de Pío IX, que dio origen a una verdadera veneración del papa, este movimiento se comenzó a promover conscientemente desde arriba. Los nuncios pontificios, los sacerdotes formados en Roma, las órdenes y congregaciones religiosas,

especialmente los jesuitas, promovían una actitud que valoraba muchísimo a «Roma» (el papa, la cuna, las congregaciones, los nuncios, etc.) y consideraba como no eclesial toda resistencia al sistema, cada vez más centralista. El papa llegó a parecer como «Dios en la tierra». La infravaloración propagada por el galicanismo, el episcopalismo y el josefinismo había oscilado hasta el polo opuesto. En consecuencia, el ultramontanismo no es el simple resultado de una nueva fase evolutiva de la estructura de la Iglesia, sino una posición extrema junto a otras contrapuestas. Nacido en la base y combatido por muchos seglares importantes (Joseph de Maistre, Louis Veuillot), se unió fácilmente con el conservadurismo y la intolerancia contra quienes pensaban de otra manera, y con una piedad estrecha y miope hecha de devociones. Con frecuencia significaba el camino hacia un gueto católico. En el plano de la teología, fue significativa e importante su unión con la neoescolástica, considerada como doctrina católica válida para todos los tiempos, e implantada con fuerza creciente. La historia de la Iglesia de los dos últimos siglos sólo puede entenderse desde ese trasfondo. El ultramontanismo forma parte del destino histórico de la Iglesia occidental. El concilio Vaticano II lo colocó, por fin, entre signos de interrogación.

b) *Utilización de las nuevas cotas de libertad civil*

La vieja resistencia católica contra la Iglesia estatal se unió en ocasiones con fuerzas revolucionarias o con grupos liberales para alcanzar objetivos de política eclesiástica. La emancipación de los católicos ingleses (1829) vino a través del movimiento en favor de la libertad de Irlanda dirigido por Daniel O'Connell († 1847). La tradición de un catolicismo liberal nació en Francia (Lamennais), pero no llegó a implantarse allí. Sin embargo, tuvo su repercusión en Bélgica, donde los católicos participaron en la separación de Holanda (1830) y en la Constitución liberal (1831), extrayendo de ésta considerables beneficios (enseñanza, especialmente la Universidad de Lovaina, 1834-1835). La vía belga, consentida por un papa de pensamiento completamente legitimista, como Gregorio XVI, terminó por conducir a una aproximación de la Iglesia a la sociedad moderna.

En 1848 el «año de la revolución», se aprovechó en muchos países la evidente posibilidad de ir al Parlamento con los liberales para imponer las exigencias de la Iglesia, con la intención de utilizar también para la Iglesia las nuevas libertades conquistadas: la libertad de reunión, de prensa y de asociación. Al recorrer esas vías, el catolicismo, partiendo desde abajo, consiguió importantes posiciones en la sociedad y vio cómo despertaban nuevas fuerzas sobre todo en los seglares.

Asociaciones en todos los ámbitos religiosos, caritativos, sociales, culturales y políticos nacieron desde 1848, y se produjo un auténtico

movimiento asociativo, especialmente en Alemania (*Piusverein* para la libertad religiosa en Maguncia, 1848) y en Austria. La historia de la vida de la Iglesia se convirtió en buena medida en la historia de estas asociaciones. La actividad sacerdotal y la entrega de seglares activos estuvieron dedicadas a ellas. En el campo político pudieron neutralizar algunos esfuerzos liberales y socialistas que iban contra la Iglesia. A finales del siglo XIX y a principios del XX nacieron agrupaciones para lograr grandes unidades de acción (1890, Asociación popular para la Alemania católica; 1904, Asociación popular católica en Suiza; 1909, Liga popular católica en Austria). No sólo los políticos conservadores manifestaron reparos contra las asociaciones, sino también algunos obispos que veían en ellas la ausencia de directrices eclesiales. El éxito era dudoso si las asociaciones sólo conseguían un espacio artificial para la vida católica en un entorno secularizado. En los últimos años del pontificado de León XIII se fundaron numerosas asociaciones con objetivos sociales.

A partir de 1848 emergieron con más fuerza en las universidades diversas asociaciones cuyas estructuras y usos tenían sus raíces en las corporaciones estudiantiles desde la edad media. A las corporaciones libertario-nacionales de estudiantes alemanes que se batían en duelo se contrapusieron desde 1844 otras católicas que se oponían a los duelos. Una federación de las asociaciones católicas sin color nació en 1865 en el *Kartellverband* (KV), y otra de color en 1867 en el *Cartellverband* (CV). En Austria, las asociaciones nacidas desde 1864 (primero en Innsbruck) alcanzaron gran importancia política con el canciller federal Seipel (1922ss) y en el «Estado corporativo cristiano». Concepciones del mundo contrapuestas condujeron en 1933 a la separación del *Cartellverband* austríaco (OCV). La importancia de las asociaciones católicas radica en la formación de una clase dirigente tanto en el plano intelectual como en el político.

Debido a la creciente implantación del socialismo tuvieron particular importancia las asociaciones de obreros. Se habían dado ya los primeros brotes en 1849 (Asociación de San José Obrero en Ratisbona). Pero las más importantes nacieron como consecuencia del llamamiento lanzado en el Día de los católicos de Amberg en 1884. En un primer momento, sus objetivos eran de tipo religioso y caritativo; su dirección estaba en manos de eclesiásticos. La encíclica *Rerum novarum* (1891) supuso el reconocimiento pontificio y produjo una difusión aún mayor. En Austria nacieron asociaciones obreras desde 1869, pero en mayor número, y en unión con el partido socialcristiano, desde 1892. Siendo aún estudiante, Anton Orel fundó la Federación de la juventud obrera de Austria (1905). Desde un punto de vista eclesial fueron lamentables los intentos de llevar a cabo asociaciones interconfesionales. *The noble and most holy order of the knights of labour* (Estados Unidos de América, desde 1869), compuesta por

católicos en una proporción de dos tercios, fue considerada una «sociedad secreta», llegando a ser prohibida por León XIII, si bien la intercesión de los obispos consiguió que fuera tolerada posteriormente.

Del primer Día de los delegados de las asociaciones en Maguncia (1848, siendo presidente el seglar Franz Joseph Buss) nació en Alemania el Día de los católicos, un comité central para la preparación y para el trabajo posterior, en 1869. En Austria se celebra el Día de los católicos desde 1877 (y se participa también en el Día de los católicos alemán). El Día de los católicos llegó a convertirse en una condensación de toda la vida y actividad eclesiales.

c) *Partidos católicos*

Aunque las experiencias con las revoluciones empujaron al movimiento católico y a la Iglesia misma a una línea legitimista desde 1789, y a pesar de las condenas eclesiásticas de las ideas progresistas del filósofo y reformador social Hugo-Félicité-Robert de Lamennais (revista «L'avenir», 1830-1831) en 1832, se formaron partidos católicos. León XIII exhortaría (1892) a los católicos franceses a aceptar la república como forma de Estado. En Alemania, de una vinculación flexible de los diputados católicos en el Parlamento de la Iglesia de San Pablo (1848) nació posteriormente el Partido de centro de Prusia y del *Reich* alemán. Ubicado entre conservadores y liberales, representaba los intereses católicos y sobrevivió al conflicto (*Kulturkampf*) entre la Iglesia y el Estado alemanes. Importante todavía en la República de Weimar, desapareció como consecuencia del concordato con el *Reich* (1933). Su paralelo austríaco, inspirado intelectual y programáticamente por el teólogo moralista Franz M. Schindler, sería el partido socialcristiano, constituido hacia 1890, cuyos dos miembros más destacados fueron el alcalde de Viena Karl Lueger y el profesor de teología Ignaz Seipel; ese partido iba a ser el principal representante de la política católica hasta el nacimiento del «Estado corporativo» (1934).

En Italia, el neogüelfismo católico sucumbió al nacionalismo radical después de 1848, y la «cuestión romana» impidió por completo el nacimiento de un partido católico. A partir de Pío X, los papas vieron con mejores ojos la actividad política en la nueva Italia. Benedicto XV dio su aprobación al *Partito popolare italiano* del sacerdote Luigi Sturzo (1919). Este partido llegó a convertirse en el modelo de un partido demócrata cristiano. Conflictos internos menguaron sus éxitos, y fue marginado por el fascismo, que llegó al poder en 1922.

Los partidos provenientes de la tradición del catolicismo político, organizados de forma flexible desde 1945 en la Unión internacional de demócratas cristianos, se encontraron ante situaciones nuevas, debidas

frecuentemente a la progresiva retirada de la Iglesia de la política. En el tercer mundo, la cuestión social juega un papel decisivo en esos partidos. Los partidos cristianos han dedicado una atención creciente a la cuestión social desde el siglo XIX. A ellos se debe en gran parte la aceptación por parte de la Iglesia de las ideas democratacristianas. Esa aceptación ha ido progresando desde 1918 y la primera declaración pontificia al respecto fue realizada por Pío XII en la alocución navideña de 1944.

d) *Prensa y escuelas*

En el campo de la prensa, desde principios del siglo XIX fueron apareciendo periódicos y revistas católicos por iniciativa de sacerdotes y seglares. Entre las numerosas publicaciones podemos señalar: «Katholik» (1821), de Maguncia; «L'avenir», del grupo formado alrededor de Lamennais (1830); «L'univers» (redactor-jefe en 1843 Louis Veuillot). Pero casi todas las publicaciones periódicas católicas tuvieron una importancia menor que la prensa librepensadora. Y nada digamos de las publicaciones eclesiásticas de divulgación popular. De cualquier forma, se cayó en la cuenta de la importancia que revestía la prensa para la sociedad moderna, sobre todo a partir de 1848, y se sintió la creciente necesidad de contrarrestar los efectos de la «mala prensa». Algunas revistas se dirigían específicamente a un clero lleno de vitalidad, por ejemplo, «Theologischpraktische Quartalschrift» (1848), de Linz. Los primeros periódicos católicos tenían tiradas muy reducidas, e incluso más tarde, cuando la situación mejoró, fueron casi siempre periódicos de católicos para católicos, desperdiciándose la oportunidad de cumplir una función crítica dentro de la Iglesia misma.

En cuanto a la escuela, la generalización de la formación y la creciente estatalización de la enseñanza desde el siglo XIX hicieron que los intereses de la Iglesia en este terreno se convirtieran en una importante materia concordataria (Estados federales alemanes, Austria), llevando en ocasiones a acaloradas confrontaciones en detrimento de otras cuestiones importantes (por ejemplo, la cuestión laboral).

Allí donde el sistema de enseñanza era claramente secularizado (países latinos) o configurado por otras confesiones (países anglosajones), junto al sistema estatal se desarrolló toda una red de escuelas católicas libres (Bélgica desde 1834; posteriormente Irlanda, Francia, Estados Unidos) y culminó en universidades católicas que, siguiendo modelos más antiguos (Lovaina, Institutos católicos en Francia 1875, Friburgo de Suiza, y otros), nacieron incluso después de la primera guerra mundial, por ejemplo, en Lublín (1918), Milán (1920) y Nimega (1923). Los intentos realizados en Alemania (después de 1848, Fulda) debieron ser abandonados a partir de 1870, y los esfuerzos referidos a Salzburgo (desde 1884) no

llegaron a cuajar. El papa Benedicto XV creó la Congregación para los seminarios y las universidades (1915).

e) *Lo social y la Iglesia católica*

Los primeros movimientos sociales cristianos se distanciaron u opusieron a las reivindicaciones socialistas frente a la industrialización y los abusos de la economía capitalista. En la Iglesia se miraba entonces con recelo esas reivindicaciones, defendidas por determinados individuos o grupos. A partir de los años veinte, los católicos franceses tomaron más en serio la preocupación social (Conferencias de San Vicente desde 1833, posteriormente también en Alemania; nuevo interés por san Vicente de Paúl). Philippe Buchez, Frédéric Ozanam y otros buscaron caminos para solucionar la cuestión social. En Alemania destacaron Franz Joseph Buss (primer discurso sociopolítico en un Parlamento alemán, 1837), el filósofo Franz von Baader y el sacerdote Adolf Kolping, de Elberfeld (asociaciones de oficiales artesanos desde 1849). Sin embargo, el mundo del trabajo fue configurado por doctrinas de origen socialista críticas con la Iglesia.

El catolicismo social alemán fue pionero al aceptar, en interés de los trabajadores, una legislación que restringía la libertad económica. A este respecto, constituyó todo un hito el Día de los católicos celebrado en Francfort del Meno en 1863, donde el principal teórico fue el obispo de Maguncia Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Ganado por éste para el catolicismo, actuó en Austria Karl von Vogelsang, que logró el concurso de nuevas fuerzas, entre las que se encontraba Karl Lueger. En un momento posterior de la evolución (protagonizada especialmente por fuerzas francesas, alemanas y del norte de Italia) se produjo una bifurcación; por un lado fueron los católicos sociales alemanes, que exigían la intervención del Estado y reformas estructurales, y por el otro los franceses y belgas (escuela de Lovaina), que rechazaban las exigencias de los alemanes. La primera encíclica social pontificia *Rerum novarum* (1891) siguió a la corriente alemana. Además, Georg von Hertling fundamentó la doctrina social católica en el derecho natural, con lo que se consiguió superar paulatinamente la imagen antirrevolucionaria de sociedad defendida por el romanticismo. Como en las asociaciones obreras, la cuestión confesional era difícil y al mismo tiempo urgente en los *sindicatos*. A finales del siglo XIX, la minoritaria «corriente de Berlín» abogaba por sindicatos exclusivamente católicos, dirigidos por la Iglesia. Por el contrario, la «corriente de Colonia» señalaba que los sindicatos cristianos debían su amplia implantación precisamente a su carácter autónomo e interconfesional. Pío X se inclinaba por los planteamientos de la corriente de Berlín, pero se consiguió que no llegara a tomar una decisión restrictiva. Benedicto XV rechazó la prevención contra los sindicatos y en numerosas

ocasiones estimuló a los sindicatos cristianos. Pío XI aprobó expresamente la militancia sindical.

Una debilidad generalizada del catolicismo social era la incompetencia en cuestiones sociales y la vieja animadversión contra las ideas revolucionarias, así como la frecuente falta de imaginación. Sin embargo, un creciente número de católicos contribuyó a la implantación de la justicia social en muchos sectores. Desde la terminación de la segunda guerra mundial los movimientos reformistas encontraron eco creciente también entre los católicos, a diferencia de las frecuentes reservas de los partidos democratacristianos, a los que aventajaban mucho en el conocimiento de las necesidades y exigencias políticas. Un profundo cambio se percibe sobre todo en las encíclicas sociales de los papas, donde se pasa de «comprensión para la situación de los trabajadores» *(Rerum novarum* de León XIII) al reconocimiento de la primacía del trabajo humano frente al capital (*Laborem exercens* de Juan Pablo II, 1981). «La doctrina social de la Iglesia» (expresión acuñada por Pío XII) se convirtió en disciplina teológica. La realización de la justicia entre los hombres continúa siendo una preocupación creciente para los católicos.

f) *La importancia creciente de los seglares*

De las numerosas iniciativas que los seglares han realizado desde el siglo XIX hasta la Acción católica de los tres papas Pío del siglo XX con el amplio programa para que los seglares lleven a cabo la recuperación apostólica del mundo va un largo camino. Los obispos y el clero, así como una teología poco respetuosa con los seglares, habían insistido incesantemente en la estricta subordinación de los laicos a la jerarquía. Esto fue justamente lo que de hecho —y en parte continúa distinguiendo— a la Acción católica de otras muchas asociaciones católicas. La *Association catholique de la jeunesse française* (fundada en 1886) tenía ya el amplio programa «espiritualidad, estudio, acción», y acentuaba la subordinación a la jerarquía, hasta el punto de que fue aprobada por Pío X. En ella, los seglares gozaban de un amplio campo para iniciativas, junto a los capellanes, que eran «asistentes espirituales» (en una cierta reminiscencia de los capellanes castrenses).

Una importante raíz organizativa fue la *Opera dei congressi e dei comitati cattolici* de Italia, fundada en 1875 y dotada de una rígida organización eclesial en 1884. Esta iniciativa congregaba a grandes masas, tanto de sacerdotes como de seglares activos, pero sufrió una gran dependencia del clero, cierta tendencia al aislamiento y mezcolanza de la actividad eclesial y política. No consiguieron abrirse paso los esfuerzos realizados para lograr una mayor libertad; fracasaron incluso los esfuerzos del sacerdote Romolo Murri, gran ídolo de los jóvenes, que intentó

aprovechar el cambio de papa (1902-1904). Pío X disolvió la *Opera* y en la encíclica *II fermo proposito* (1905) dio a conocer los principios pontificios para la Acción católica, acentuando especialmente la vinculación con la jerarquía. También en las tareas profanas, en la vida política y social guiada por principios cristianos, el seglar debía actuar como prolongación del clero.

Pío XI, el verdadero fundador de la Acción católica con su primera encíclica *Ubi arcano* (1922), tenía una visión general más amplia. Parecía haber llegado el momento oportuno para hacer valer en la sociedad los principios cristianos mediante la utilización de medios modernos. Esta nueva cristiandad podía renunciar a las ideas del *ancien régime*. La crítica liberal acusaba al papa de limitarse a propagar una forma más modernizada del viejo ideal teocrático. Sin embargo, los concordatos crearon una situación jurídica favorable o, al menos, neutral. Incluso en la Italia fascista se abogó por la libertad de la Acción católica. La descripción de la misma como «participación en el apostolado jerárquico» suscitaría cierta reserva en Pío XII (la actividad del seglar no es jerárquica aunque la realice por encargo de la jerarquía), que prefería hablar de «colaboración» o de «ayuda».

Con la creciente descristianización del mundo desde los años treinta, las cuestiones se hicieron más urgentes, pero no más claras. No se había encontrado todavía el camino concreto. ¿Se reduce todo a confiar en la gracia y a predicar con valentía el evangelio «oportuna e inoportunamente»? ¿En qué medida se puede colaborar con los incrédulos en el afán de servir a la recristianización? ¿Qué exige del trabajo apostólico la evidente necesidad de dirigirse a las masas? ¿Hasta qué punto deben y pueden ser cristianizadas las estructuras sociales? La distinción entre *actio catholica* y *actio catholicorum,* introducida por Pío XII, pretendía trazar una línea de separación entre el ámbito de competencia propiamente jerárquica y la responsabilidad específica del seglar en el campo político y social. La organización de la Acción católica difiere mucho de unos países a otros. En determinados sitios se presenta como movimiento único en el que se integran mujeres, hombres, chicos y chicas, tal como estuvo organizado en Italia y fue imitado en diversos países (por ejemplo, Austria, en perjuicio de las asociaciones). En otros lugares toma la forma de continuación de las asociaciones activas, renunciando casi por completo a la denominación de Acción católica (Alemania, la Suiza de habla alemana, países anglosajones). En tiempos de Pío XI e incluso posteriormente se han reconocido movimientos especializados, como la Juventud obrera católica (JOC) fundada por Joseph Cardijn, la Legión de María nacida en Irlanda (1921), o los diversos movimientos familiares. Con frecuencia, tales asociaciones superaron muy bien la crisis que se abatió sobre la Acción católica de varios países desde los años cincuenta del presente siglo.

Muchos de los interrogantes abiertos desembocaron en la amplia discusión sobre los seglares y sus tareas en la Iglesia y en el mundo, temática abordada por el concilio Vaticano II.

g) *Obispos y sacerdotes*

La situación de los obispos y del clero ha sufrido grandes mutaciones. Desde los tiempos del emperador José II y de la revolución francesa se ha llevado a cabo en no pocas regiones revisiones de los límites de las diócesis para adecuarlos a las circunscripciones estatales y a las exigencias pastorales. Puesto que los derechos de monasterios (incorporaciones) y el sistema de prebendas habían desaparecido en buena medida, el poder de los obispos alcanzó en diversos países una gran altura durante el siglo XIX. Esta nueva preponderancia de los obispos, no siempre de buenas consecuencias, se vio rebajada de nuevo por el centralismo romano. Los derechos señoriales de nombrar a los obispos y los derechos de elección de cabildos —derechos que en parte se mantienen en vigor, especialmente en Alemania— fueron interpretados por la curia como simples derechos de presentación o como privilegios pontificios. Consecuentemente, la curia romana trató de reducirlos, especialmente después de la primera guerra mundial.

También donde las consecuencias de las revoluciones tuvieron menor incidencia decreció el porcentaje de obispos pertenecientes a la nobleza; sin embargo, los obispos nombrados por los soberanos daban la impresión de pertenecer al alto funcionariado y continuaban estando más cerca de la clase dominante que del clero y del pueblo. Sin embargo, la mayoría de los obispos —y en esto tenemos un verdadero progreso del siglo XIX— prescindiendo del modo de designación y su condición social, eran verdaderos pastores de almas, se preocupaban por la disciplina del clero, la pastoral, la educación de la juventud y trataban de hacer frente al espíritu mundano. El lugar de los antiguos sínodos era ocupado por las Conferencias episcopales, primero en Bélgica (1830) y desde 1848 ó 1849 también en Alemania y Austria. Con el tiempo estos organismos se convirtieron en herramienta de primera mano para revitalizar la voluntad eclesial. Pasada la época en que Roma temió las tendencias episcopalistas, León XIII adoptó una actitud positiva. En consecuencia, las conferencias episcopales terminaron por encontrar cabida en el derecho canónico.

El siglo XIX pudo contemplar también un nuevo tipo de sacerdote, que alcanzó perfiles más definidos durante el siglo XX. Educados y protegidos en el seminario desde la infancia hasta la ordenación sacerdotal, comprometidos con el ideal del santo marginado, los sacerdotes que actuaron una vez pasadas las convulsiones revolucionarias fueron más numerosos y se dedicaron con mayor intensidad y celo a la pastoral

parroquial que los sacerdotes de la era prerrevolucionaria. Santos como el cura de Ars, Jean-Marie Vianney († 1859), Vincenzo Pallotti († 1850) o el apóstol de los jóvenes Don Bosco († 1888) son exponentes del nuevo espíritu. También la ascesis sacerdotal fue contemplada desde la perspectiva pastoral. En algunos países, el hecho de vestir la sotana o el hábito religioso fue considerado como señal de una conducta sacerdotal ejemplar. Puntos flacos frecuentes de este clero celoso era un cierto distanciamiento del mundo, una cierta medianía que se delataba en la predicación, la dedicación pastoral casi exclusiva a las mujeres y los niños, y fracaso frecuente en la ciudad y en las poblaciones industriales. Desde León XIII se progresó bastante en el desarrollo permanente de los métodos catequéticos (centros en Munich y Viena), así como en los esfuerzos por dar con una pastoral eficaz para la gran ciudad (Heinrich Swoboda en Viena). A partir de 1900 se notó, especialmente en Francia, una viva preocupación por encontrar nuevos caminos a la pastoral. Los esfuerzos referidos a la gran ciudad y a las zonas industriales se intensificaron aún más desde Pío X. Esto se puso de manifiesto en la actividad del «apóstol de Berlín» Karl Sonnenschein, y en Austria en el grupo formado alrededor de Karl Rudolf y Michael Pfliegler, sucesores de Swoboda. Durante la segunda guerra mundial se pudo ver en Francia hasta dónde había llegado la «apostasía de las masas», y en 1941 se creó la *Mission de Frunce,* con instituciones especiales para las regiones descristianizadas; entre esas instituciones encontramos la experiencia de los sacerdotes obreros. La crisis sufrida por éstos (1954) y la reglamentación restrictiva en nada menguan la grandeza de la entrega. Tanto en Francia como en

Alemania y en Austria, en gran parte como consecuencia del movimiento litúrgico, la parroquia se ha convertido cada vez más en el marco normal de la pastoral. Se percibió con toda claridad la ineludible necesidad de suministrar formación religiosa a los adultos. El catecismo alemán de 1954, que empalma con modelos franceses inmediatamente anteriores a la segunda guerra mundial, apunta hacia un catecumenado para zonas cristianizadas hace mucho tiempo. Se emparenta con estos esfuerzos generales el plural intento de encontrar una nueva pastoral para los jóvenes, esfuerzo vivo desde los años veinte (en parte, siguiendo la estela del movimiento juvenil).

Las nuevas tareas pastorales requieren también nuevas características del sacerdote. Algo parecido se hizo sentir ya en el siglo XIX para hacer frente al nuevo campo de las asociaciones y de las tareas que se abrían en la prensa y en la política. Surgió entonces una figura plural de sacerdote, desde el que se dedicaba a la pastoral parroquial hasta el que se entregaba a la política. La evolución general vivida desde 1789 había arrinconado este tipo y también la participación de los sacerdotes pertenecientes a órdenes

religiosas. Pero la variedad de las tareas pastorales del siglo XX exigía el despliegue de la actividad sacerdotal en los más diversos campos.

En el marco de los intensos esfuerzos realizados desde el siglo XIX en la formación de sacerdotes, que superan considerablemente las exigencias postridentinas, tenemos que señalar que la actividad del vicario general de Constanza (hasta 1813) Ignaz Heinrich von Wessenberg para conseguir un buen plan de estudios y la formación permanente del clero («Archiv für Pastoralkonferenzen», 1804-1827) se inscribe todavía en lo que cabe denominar ilustración católica. Sus planteamientos no respondían ya a las concepciones ultramontanas tardías y se perdieron en su mayor parte. Sin embargo, los papas se dirigieron al clero desde Pío IX con frecuencia creciente. También los obispos y las órdenes religiosas renovadas o de reciente fundación se preocuparon seriamente del clero. En general, esas instrucciones se seguían de mejor grado que antaño, y se produjeron diversas agrupaciones, como la *Associatio perseverantiae sacerdotalis* (Viena 1868), que pretendían aclimatar al sacerdote en el mundo sobrenatural mediante una vida de oración reglamentada. Desde los años veinte de nuestro siglo, a las antiguas conferencias de pastoral se han sumado numerosas instituciones nuevas que intentan equipar a los sacerdotes para su tarea pastoral en el mundo moderno. Numerosos factores han contribuido durante los dos últimos siglos a elevar el equipamiento intelectual y religioso, la conducta moral y la importancia social del clero.

h) *Evolución general de la piedad*

El entusiasmo romántico por la edad media, el ultramontanismo y la reacción contra el racionalismo ilustrado crearon en el siglo XIX una nueva espiritualidad con numerosas formas de devoción tanto nuevas como antiguas. Ahora predominaba el sentimiento, la afición a lo milagroso, en ocasiones rayana en lo infantil. Comparada con la ilustración católica, esta nueva piedad se orienta menos por la Biblia y por la liturgia, sin embargo su insistencia en fomentar la recepción de los sacramentos y la actitud marcadamente eclesial recogen puntos centrales. Entre sus numerosos promotores debemos destacar a los jesuitas, con su rechazo de todo lo «jansenista», a los redentoristas y a otras órdenes religiosas, a los sacerdotes con formación romana, y desde Pío IX también a los papas. A mediados del siglo XIX se incrementó la tendencia a lo externo, se propagó a las grandes masas y se sirvió de impresionantes medios de expresión: las peregrinaciones masivas con modernos medios de transporte, estatuas colosales, grandes iglesias de estilo neogótico considerado como «sacro». Todavía hoy podemos percibir las repercusiones de este desarrollo en intensidad y extensión.

Después de Pío X emergió una reacción creciente a esa espiritualidad, especialmente en la juventud, que consideraba la práctica religiosa de sus padres como sentimental, puramente exterior y preocupada exclusivamente por su propia salvación. Se produjo entonces un nuevo despertar de la conciencia eclesial. Se deseaba pasar del antropocentrismo (del que se reprochaba a los jesuitas con frecuencia) al cristocentrismo, de una espiritualidad subjetiva a otra más objetiva y basada en la actuación de la gracia, de un egoísmo preocupado exclusivamente de la propia salvación a una comunión orante. Puesto que esta nueva espiritualidad incluía componentes bíblicos, litúrgicos y ecuménicos, se produjo un cambio profundo antes del concilio Vaticano II, que confirmó esta línea de evolución en sus rasgos esenciales y la robusteció a escala universal. Paralelamente se escuchó una crítica plural que se mantiene viva todavía hoy.

Por otro lado, el despertar de la conciencia de los seglares ha traído consigo la búsqueda afanosa de su espiritualidad. La búsqueda continúa en nuestros días y parte de que la espiritualidad seglar no puede ser una espiritualidad sacerdotal o religiosa descafeinada, sino que ha de tener una entidad propia. También perdura hasta nuestros días la acentuación, no siempre exenta de conflicto, de la dimensión social y política de la fe cristiana, que goza de una rabiosa actualidad en la problemática del mundo actual.

i) *Eucaristía, Corazón de Jesús, Cristo Rey*

A la adoración de la eucaristía se dedicaron nuevas congregaciones religiosas. Esa veneración revistió diferentes formas devocionales. La «adoración perpetua» recomendada por Pío IX (1851) adquirió rostros peculiares en diversos países. Con frecuencia se incluyó también al poder del Estado laico en la idea expiatoria que resuena en esa adoración. Y de ahí nacieron los congresos eucarísticos a partir de 1874. En un principio fueron pensados como peregrinaciones expiatorias a lugares agraciados con milagros eucarísticos, pero más tarde pasaron a ser manifestaciones masivas, también contra una política anticlerical. Complementados con días de estudio (Aviñón 1876), tenían lugar en grandes ciudades. Al principio se eligieron ciudades católicas (Lille 1881), pero posteriormente se celebraron también en otras cuya población no pertenecía mayoritariamente a la religión católica. Además, los congresos no estuvieron reservados a un solo continente, sino que tuvieron lugar en todos ellos. El interés de los papas se hacía patente en el envío de legados (los primeros a Jerusalén, 1893, con una clara intención de buscar la unión). Pío X (Roma 1905) y Pablo VI (Bombay 1964, Bogotá 1968) llegaron incluso a participar personalmente. En vísperas de la primera guerra mundial, la

participación del emperador alemán y de los archiduques en la procesión del santísimo sacramento de 1912 en Viena constituyó todo un acontecimiento. Los congresos eucarísticos celebrados en los últimos tiempos han recogido las preocupaciones de la renovación intraeclesial, del movimiento litúrgico y del ecumenismo.

La idea de la comunión frecuente estaba unida inseparablemente al movimiento litúrgico. La promoción de la comunión frecuente, a poder ser diaria, desataron acaloradas discusiones en el clero desde la primera mitad del siglo XIX, y fue estimulada por los papas. Los decretos publicados por Pío X sobre la comunión (comunión frecuente, 1905; primera comunión con corta edad, 1910) aportaron claridad y trazaron la línea seguida hasta nuestros días. La revitalizada veneración del Corazón de Jesús asoció la espiritualidad, la pastoral y la política en el «siglo del Sacratísimo Corazón» (Maurice d'Hulst). A diferencia de lo sucedido en la revolución francesa, los legitimistas habían establecido la vinculación con las preocupaciones de tipo político, especialmente en Francia desde 1870, debido a las peculiares circunstancias patrióticas; pero esa misma vinculación se produjo también en el Tirol. Muchas nuevas congregaciones religiosas se consagraron al Corazón de Jesús; la fiesta se extendió a toda la Iglesia (1856); Marguerite-Marie Alacoque fue canonizada (1864). La idea de la consagración al Sagrado Corazón entendida como «cristocracia» prendió en individuos, familias, grupos y países enteros (voto de Luis XVI en la prisión), y con la consagración realizada por León XIII en la última noche del siglo XIX terminaría por adquirir dimensión universal. Giovanni Perrone insertó el tema del Corazón de Jesús de la dogmática en el tratado *De Verbo incarnato.* Los papas (León XIII, Pío XI y también Pío XII) trataron de robustecer los fundamentos doctrinales de este tema y se esforzaron por difundir la devoción, que veía con agrado el objetivo final de la realeza social de Cristo. Si después de 1870 se vinculaba al «prisionero del Vaticano» con la expiación del Corazón de Jesús, al desaparecer posteriormente el elemento religioso-político la devoción misma entró en una crisis de la que no se ha repuesto todavía, pero que no desencadenó discusiones significativas.

Otro tanto cabe decir de la idea de Cristo Rey, nacida de la veneración de la eucaristía y del Corazón de Jesús, y plasmada en la introducción de la fiesta de Cristo Rey (1925, con la renovación anual de la consagración del género humano al Corazón de Jesús). Numerosos grupos, de marcado talante moderno, promovieron la fiesta, que sin embargo parecía confirmar una imagen de Cristo vinculada a la Biblia, a los Padres y a la liturgia. Pero las objeciones fueron ganando en intensidad, especialmente entre los liturgistas (doble fiesta de la manifestación de Cristo). En consecuencia, la aproximación al adviento en la reforma litúrgica conciliar significa una especie de salvación de compromiso. El

concepto subyacente de reino de Dios o de Cristo se tendió a identificar con la Iglesia terrena desde el siglo XIX, pero el catolicismo del siglo XX lo va entendiendo paulatinamente en su verdadera significación.

j) *María y los santos*

La piedad mariana se desarrolló y creció considerablemente en los siglos XIX y XX, en parte como consecuencia de las apariciones de María que comenzaron a darse desde 1830, tuvieron su cima más alta en Lourdes (1858) y Fátima (1917), y perduran hasta hoy (Medjugorje, en Bosnia-Herzegovina desde 1981). Los papas definieron los dogmas de la Inmaculada Concepción de María (1854) y de su Asunción corporal a los cielos (1950), y fomentaron todo tipo de corrientes marianas. Nuevas congregaciones religiosas han tomado el nombre de la Inmaculada Concepción o el de Corazón de María; las congregaciones marianas se revitalizaron y propagaron ya desde 1801. La devoción del mes de mayo experimentó un auge creciente desde los años treinta del siglo XIX, aunque comenzó a decrecer al introducirse la misa vespertina. El rosario, recomendado especialmente por León XIII, se reza aún en nuestros días. Los congresos marianos (desde 1900) han suscitado numerosos estudios mariológicos (de valor desigual) y congresos mariológicos (desde 1950). La corriente de las últimas décadas, confirmada por el concilio Vaticano II, ha tratado de integrar la mariología y la veneración de María en el contexto más amplio del mensaje salvífico.

En realidad no llegó a producirse tensión seria alguna entre la piedad eucarística y del Corazón de Jesús, por un lado, y la devoción mariana, por el otro. Ambas líneas nacieron de la piedad barroca y siguieron una evolución paralela, sin fuertes vinculaciones o discrepancias.

A pesar de las muchas beatificaciones y canonizaciones, la veneración de los santos sufría la amenaza creciente de agotarse en la devoción a María. Señalemos, sin embargo, que Pío IX declaró a san José patrono de la Iglesia universal (1870), y León XIII promovió la veneración de la Sagrada Familia, cuya fiesta fue introducida por Benedicto XV (1921) para toda la Iglesia. Junto a la veneración de los santos promovida oficialmente por las canonizaciones y nuevas fiestas, se han dado algunos brotes espontáneos como, por ejemplo, la veneración de santa Teresa del Niño Jesús o de san Francisco de Asís, incluso tras la aparición de una espiritualidad más focalizada a partir del final de la primera guerra mundial. El ecumenismo ha ganado protagonismo creciente en los planteamientos teológicos y espirituales en torno a los santos (Walter Nigg).

k) *Los movimientos litúrgico y bíblico*

El movimiento litúrgico de los siglos XIX y XX tiene sus raíces en el barroco, en la ilustración y en el romanticismo. Nacido como consecuencia del ultramontanismo, se convirtió en un movimiento reformista, concentrador, a diferencia de las corrientes que hemos mencionado anteriormente. El fundador y primer abad de Solesmes, don Prosper Guéranger († 1875), promovió la liturgia romana solemne y el canto coral y, más allá de los monasterios benedictinos (Maredsous, Beuron, Maria Laach, Seckau), su influjo se hizo sentir en círculos intelectuales. El *Misal* popular francés (1882) tuvo su paralelo más importante en el «Schott» alemán (editado por Anselm Schott, monje de Beuron, en 1884). Como teólogos sobresalieron Ildefons Herwegen († 1946) y Odo Casel († 1948), ambos de la abadía de Maria Laach. El movimiento en favor de una verdadera «liturgia popular», destinada no sólo a grupos elitistas sino al pueblo sencillo, fue inaugurado en 1909 por el benedictino belga Lambert Beauduin, en el Día de los católicos celebrado en Malinas; Pius Parsch († 1954), canónigo de Klosterneuburg, fue su ferviente propagador desde los años veinte de nuestro siglo. Fueron importantes en este campo también la «teología kerygmática» de los jesuitas de Innsbruck y especialmente las aportaciones de Josef A. Jungmann, que en *Missarum sollemnia* (trad. cast., *El sacrificio de la misa,* Editorial Católica, Madrid ^{4}1965) sentó las bases histórico-litúrgicas para la posterior reforma de la misa. De esa forma nació, primero en los monasterios y posteriormente entre los seglares, una espiritualidad centrada en la liturgia, en la Iglesia primitiva y cada vez más en la Biblia. Mediante la vinculación al movimiento juvenil («Quickborn», «Neudeutschland», «Neuland») y a sus dirigentes (Romano Guardini), así como a través de su reválida en grandes asambleas (Día de los católicos alemanes en Viena 1933), el movimiento se difundió más y más.

Entre los papas, ya Pío X captó la importancia de la «participación activa» de los fieles en el culto. Sus sucesores inmediatos siguieron una conducta más reservada al respecto, pero la encíclica *Mediator Dei* (1947) de Pío XII se convirtió, a pesar de sus numerosas restricciones, en un documento capital del movimiento, que vio nacer por todo el mundo comisiones litúrgicas, institutos y sesiones de estudios, y alcanzó pronto la importancia que se hizo patente en el concilio Vaticano II. Se produjeron importantes conexiones con el movimiento bíblico y con el ecumenismo. También en el ámbito protestante se han producido importantes intentos de reforma litúrgica desde el siglo XIX.

Hacia 1900 tomó nuevos impulsos el arte sacro, relacionado esencialmente con la liturgia. Entre las dos guerras mundiales nacieron importantes creaciones (la iglesia de cemento de Notre Dame du Raincy). La evolución posterior se desarrolló sobre todo en Alemania (arte cristocéntrico de J. von Acken, 1923), Suiza y Holanda. Francia, que había

hecho aportaciones decisivas en la pintura, la escultura y las artes menores, creó de nuevo una arquitectura ejemplar con la capilla de Ronchamp (1955). Un cambio radical supuso hacia 1940 la admisión del arte abstracto y la utilización decidida de los grandes maestros contemporáneos, independientemente de sus creencias religiosas. La comprensible discusión suscitada sobre estas cuestiones dio pie a que en 1952 se publicara una instrucción fundamental del Santo Oficio.

El movimiento bíblico católico nació en Alemania a principios del siglo XX. Puesto que el ultramontanismo renovó la vieja actitud defensiva contra el protestantismo y la Biblia, fenecieron todos los retoños de la ilustración católica que apuntaban a una teología y espiritualidad bíblicas. Pío VII reprimió (1817) una primera institución bíblica en Ratisbona (1805). Esta actitud negativa se vio confirmada además por la crítica radical de la Biblia practicada por los protestantes. Mas, a pesar de todos los pesares, la historia bíblica ocupó un puesto junto al catecismo en la enseñanza religiosa del siglo XIX.

El nuevo interés por la Biblia nacido a finales del siglo pasado se puso de manifiesto en traducciones, revistas y comentarios bíblicos. Recomendaron el estudio de la Biblia León XIII (encíclica *Providentissimus Deus,* 1893), Pío X (creación del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, 1909) y Benedicto XV. En tiempos posteriores, el movimiento bíblico se vinculó frecuentemente con el movimiento litúrgico y con otras corrientes de espiritualidad de signo concentrador. El movimiento bíblico se propagó ampliamente a través de ediciones baratas de la Biblia, de jornadas bíblicas, de institutos bíblicos y de obras dedicadas a la Biblia *(Katholisches Bibelwerk,* de Stuttgart 1933; *Katholisches Bibelwerk,* de Suiza 1935; *Bibelapostolat,* de Klosterneuburg 1951). La encíclica de Pío XII *Divino afflante Spiritu* (1943) abrió las puertas para que la investigación crítica de la Sagrada Escritura penetrara también en la ciencia bíblica católica, pero se produjeron retrocesos, en forma de condenas, hasta los días del concilio Vaticano II.

Así, pues, en la evolución más reciente de la piedad católica han desembocado muchas corrientes de espiritualidad cristiana, provenientes de todas las épocas posteriores a la ilustración católica.

EPÍLOGO

Hemos recorrido el camino seguido por la Iglesia a través de los siglos. Y hemos llegado a la conclusión de que la Iglesia de Jesucristo tiene una historia, de que está inserta en el sistema de coordenadas de espacio y tiempo. En consecuencia, la Iglesia está sometida al cambio; es más, tiene que cambiar si desea ser fiel a sí misma. Al estudiar la historia de la Iglesia se aprende, pues, algo que forma parte de su ser. La dimensión histórica le es propia. La Iglesia dibujada en los libros de teología dogmática no es toda la Iglesia. En ellos se trata, en cierta medida, sólo el diseño divino. Pero la Iglesia concreta es siempre el resultado de un proceso en el que intervienen muchos factores. Quien rastrea atentamente ese proceso, comprueba con renovada admiración cómo realiza Dios sus planes a través de caminos, atajos y rodeos.

Las grandes divisiones de 1054 y de 1521 ilustran que el pasado no es simplemente algo pretérito, sino que repercute en el presente y configura el futuro. Nosotros, herederos de la desunión de entonces, nos vemos confrontados con el hecho de la Iglesia desgarrada, lo que justamente nos impone la tarea de buscar el camino hacia la unidad. Pero sólo encontraremos ese camino si tenemos presente cómo se llegó históricamente a la separación. También esta razón debe mantener vivo el interés de la Iglesia por la historia.

En las páginas precedentes nos hemos encontrado también con numerosos fracasos humanos, tanto en la base de la Iglesia como en su jerarquía. Y no podía ser de otra manera, puesto que la Iglesia se compone de hombres. Tal vez consuele pensar que la Iglesia ha atinado a menudo en los momentos decisivos: no se apegó al Estado romano, de forma que se viera impedida para sobrevivir al ocaso de éste; se entregó oportunamente a la tarea de misionar a los germanos; en los tiempos modernos ha levantado incesantemente su voz para pedir la paz del mundo. Paralelamente, se dieron frecuentes abusos, que nadie ha lamentado públicamente con tanto desgarro como el papa Adriano VI. No se trata de silenciar lo malo en la Iglesia, camino que tarde o temprano nos conduciría a desagradables sobresaltos. El reconocimiento de los errores propios puede significar el comienzo de la conversión, que es una de las tareas permanentes encomendadas por el Señor a su Iglesia y que, por consiguiente, es tarea que nos afecta individualmente a todos nosotros. Mas por encima de esta

tarea está también la promesa de que el Señor no sólo acompañará a su Iglesia hasta el final de los tiempos en todos sus caminos y actuaciones, sino también la promesa de que él la consumará.

Rudolf Zinnhobler

BIBLIOGRAFÍA

1. Historias generales de la Iglesia

a) *Manuales y obras de consulta*

Aland, Kurt, *Geschichte der Christenheit,* 1-2, Gütersloh 1980-1982.

Altaner, Berthold - Stuiber, Alfred, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter,* Friburgo-Basilea-Viena [9]1979; trad. cast., Patrología, Espasa-Calpe, [4]1956.

Andresen, Carl, *Die Kirchen der alten Christenheit: Die Religionen der Menschheit,* 29, 1/2, Stuttgart-Berlín-Colonia-Maguncia 1971.
—, *Geschichte des Christentums,* 1: *Von den Anfängen bis zur Hochscholastik* (Theologische Wissenschaft, vol. 6), Stuttgart 1975.
—, *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte,* 1-3, Gotinga 1980-1984.

Andresen, Carl - Denzler, Georg, *Wörterbuch der Kirchengeschichte* (dtv-Tb. 3245), Munich 1982.

Benoit, André - Kallis, Anastasios - Kötting, Bernhard - Lohse, Eduard - Schindler, Alfred - Vögtle, Anton, *Alte Kirche und Ostkirche: Ökumenische Kirchengeschichte,* 1, dir. por R. Kottje - B. Möller, Maguncia-Munich 1970.

Bihlmeyer, Karl - Tüchle, Hermann, *Kirchengeschichte,* 1-3, Paderborn [18]1966-1969.

Bornkamm, Heinrich, *Zeittafeln zur Kirchengeschichte,* Gütersloh [4]1980.

Chadwick, Henry, *Die Kirche in der antiken Welt,* Berlín-Nueva York 1972.

Deichmann, Friedrich Wilhelm, *Einführung in die christliche Archdologie,* Darmstadt 1983.

Fliche, Augustin - Martin, Víctor (dirs.), *Histoire de l'Église,* 1-21, París 1934-1952; trad. cast., *Historia de la Iglesia,* 32 vols., Comercial editora de publicaciones, Valencia 1974ss.

Frank, Karl Suso, *Grundzüge der Geschichte der Alten Kirche,* Darmstadt 1984.

Franzen, August, *Kleine Kirchengeschichte* (Herder-Bücherei 27), Friburgo de Brisg ^{12}1984.

Hauck, Albert, *Kirchengeschichte Deutschlands,* 1-5/2, ^{8}1954.

Heussi, Karl, *Kompendium der Kirchengeschichte,* Tubinga ^{15}1979.

Jedin, Hubert (dir.), *Handbuch der Kirchengeschichte,* 1-6/2, reimpr., Friburgo de Brisg. 1985; trad. cast., *Manual de historia de la Iglesia,* 8 vols., Herder, Barcelona ^{2}1980ss.

Jedin, Hubert - Repgen, Konrad (dirs.), *Handbuch der Kirchengeschichte,* 7, reimpr., Friburgo de Brisg. 1985; trad. cast., *Manual de historia de la Iglesia,* vol. 9, Herder, Barcelona 1984.

Jedin, Hubert - Latourette, Kenneth Scott - Martin, Jochen, *Atlas zur Kirchengeschichte,* Friburgo de Brisg. 1970.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm, *Einheitsbestrebungen im Wandel der Kirchengeschichte,* Gütersloh 1980.

Kottje, Raymund - Moeller, Bernd (dirs.), *Ökumenische Kirchengeschichte,* 1, Maguncia ^{4}1983; 2-3, Maguncia ^{3}1983.

Lortz, Joseph, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung,* 1-2, Münster 22-23, 1965.

Meer, Fit van der, *Die Ursprünge christlicher Kunst,* Friburgo de Brisg. 1982.

Rogier, Ludwig-Jacob (dir.), *Geschichte der Kirche,* 1-5/2, Einsiedeln 1963-1977.

Schmaus, Michael - Geiselmann, Josef Rupert - Grillmeier, Alois (dirs.), *Handbuch der Dogmengeschichte,* Friburgo de Brisg. 1951ss.

Schmidt, Kurt Dietrich, *Grundriss der Kirchengeschichte,* Gotinga [8]1984.

Schmidt, Kurt Dietrich - Moeller, Ernst Wolf-Bernd (dirs.), *Die Kirche in ihrer Geschichte,* 1-4, Gotinga 1962-1982.

Schmidt, Kurt Dietrich - Ruhbach, Gerhard, *Chronologische Tabellen zur Kirchengeschichte,* Gotinga 1979.

b) *Colecciones de fuentes*

Alberigo, Josephus (dir.), *Conciliorum oecumenicorum decreta,* Bolonia [3]1973.

Denzinger, Enrique, *El magisterio de la Iglesia,* Herder, Barcelona [5]1967 (es la versión cast. de Denzinger, *Enchiridion symbolorum,* Herder, Barcelona [31]1958).

Denzinger, Heinrich - Schönmetzer, Adolf, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* Herder, Barcelona [36]1976.

Mirbt, Carl - Aland, Kurt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus,* I, Tubinga [6]1967; II/l, 1972.

Oberman, Heiko A. (dir.), *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen,* 1-4/2, Neukirchen-Vlluyn [2]1982.

c) *Historia del papado*

Caspar, Erich, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft,* 1-3, Tubinga 1930-1933, Darmstadt 1956.

Fink, Karl August, *Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter, Munich* 1981.

Franzen, August - Bäumer, Remigius, *Papstgeschichte,* Friburgo de Brisgovia 1974.

Gelmi, Josef, *Die Päpste in Lebensbildern,* Graz 1983; trad. cast., *Los papas,* Herder, Barcelona 1986.

Greschat, Martin, *Das Papsttum,* 1-2 (Gestalten der Kirchengeschichte 11-12), Stuttgart 1985.

Haller, Johannes, *Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit,* 1-5, reimpr., Hamburgo 1962.

Haidacher, Anton - Wodka, Josef, *Geschichte der Päpste in Bildern,* Heidelberg 1965.

Hergenmöller, Bernd-Ulrich, *Die Geschichte der Papstnamen,* Münster 1980.

Pastor, Ludwig v., *Geschichte der Päpste,* 1-16/3, Friburgo de Brisg. 1955-1961; trad. cast., *Historia de los papas,* G. Gili, Barcelona.

Schimmelpfennig, Bernhard, *Das Papsttum. Grundzüge seiner Geschichte von der Antike bis zur Renaissance,* Darmstadt 1984.

Schmidlin, Joseph, *Papstgeschichte der neuesten Zeit,* 1-4, Munich 1933-1939.

Seppelt, Franz Xaver - Schwaiger, Georg, *Geschichte der Pdpste. Von den Anfängen bis zur Gegenwart,* Munich 1964.

Seppelt, Franz Xaver - Schwaiger, Georg, *Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts,* 1-2, Munich ^{2}1954-1955; 3, Munich '1956; 4-5, Munich ^{2}1957-1959.

Ullmann, Walter, *Kurze Geschichte des Papsttums im Mittelalter,* Berlín 1978.

Zimmermann, Harald, *Das Papsttum im Mittelalter. Eine Papstgeschichte im Spiegel der Historiographie,* Stuttgart 1981.

d) *Historia del derecho*

Feine, Hans-Erich, *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche,* Colonia ^{5}1972.

Plöchl, Willibald M., *Geschichte des Kirchenrechts,* 1-3, Viena ^{2}1960-1970; 4-5, Viena 1966-1969.

e) *Los concilios*

Brandmüller, Walter (dir.), *Konziliengeschichte,* serie A: *Darstellungen;* serie B: *Untersuchungen,* Paderborn 1979ss (planeado en 25 vols.).

Dumeige, Gervais -Bacht, Heinrich (dirs.), *Geschichte der ökumenischen Konzilien,* 1-13, Maguncia 1964-1978.

Hefele, Carl Joseph - Hergenröther, Joseph, *Conciliengeschichte,* 1-9, Friburgo de Brisg. ^{2}1873-1890.

Jedin, Hubert, *Kleine Konziliengeschichte,* Friburgo de Brisg. 1959, ^{4}1983 (de la octava ed. renovada); trad. cast., *Breve historia de los concilios,* Herder, Barcelona ^{3}1963.

f) *Las misiones*

Delacroix, Simon, *Histoire universelle des missions catholiques,* 1-4, París 1957-1959.

Frohnen, Heinzgünther - Gensichen, Hans-Werner - Krestschmar, Georg, *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte,* 1-2, Munich 1974-1978.

Mulders, Alphons, *Missionsgeschichte. Die Aushreitung des katholischen Glaubens,* Ratisbona 1960.

Schmidlin, Joseph, *Katholische Missionsgeschichte im Grundriss,* Steyl 1925.

g) *El monacato y las órdenes religiosas*

Balthasar, Hans Urs v. (dir.), *Die grossen Ordensregeln* (= *Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde,* ed. por Hans Urs v. Balthasar, 8), Einsiedeln 1948.

Frank, Karl Suso, *Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums,* Darmstadt ^{4}1983.

Heimbucher, Max, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche,* 1-2, Munich 1965 (reimpr. de la 1.ª ed. de 1933).

Iriarte, Lázaro, *Historia franciscana,* Asís, Valencia 1979. Lekai, Louis J., *Los cistercienses,* Herder, Barcelona 1987.

Prinz, Friedrich, *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert),* Munich-Viena 1965.

h) *La piedad*

Ancilli, Ermanno (dir.), *Diccionario de espiritualidad,* 3 vols., Herder, Barcelona ²1987.

Dürig, Walter, *Pietas liturgica,* Ratisbona 1958.

Martimort, A.G. (dir.), *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona ²1987 (ed. actualizada y aumentada).

Poschmann, Bernhard, *Die katholische Frömmigkeit,* Würzburgo 1949.

2. Las diversas épocas históricas

a) *Edad antigua*

Abramowski, Luise, *Untersuchungen zuna literarischen Nachlass des Nestorius,* Bonn 1956 (tesis doctoral).
—, *Drei christologische Untersuchungen,* BZNW 45, Berlín 1981.

Andresen, Carl, *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs,* ZNW 52 (1961), 1-39.

Balthasar, Hans Urs von, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners,* Einsiedeln ²1961.

Bauer, Walter, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum,* BHTh 10, Tubinga ²1964.

Baumeister, Theofried, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums,* MBTh 45, Münster 1980.

Baur, Chrysostomus, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit, 2* vols., Munich 1929-1930.

Blank, Josef, *Vom Urchristentum zur Kirche. Kirchenstrukturen im Rückblick auf den biblischen Ursprung,* Munich 1982.

Brown, Peter, *Augustinus von Hippo* (trad. del inglés), Francfort ²1982.

Brox, Norbert, *Kirchengeschichte des Altertums,* Düsseldorf 1983, trad. cast., *Historia de la Iglesia primitiva,* Herder, Barcelona 1986.
—, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Zur Charakteristik der Systeme,* SPS 1, Salzburgo-Munich 1966.

Campenhausen, Hans von, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker,* AKG 12, Berlín-Leipzig 1929.
—, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten,* BHTh 14, Tubinga ²1963.
—, *Die Entstehung der christlichen Bibel,* BHTh 39, Tubinga 1968.

Daniélou, Jean, *Qumran und der Ursprung des Christentums,* trad. del francés por O. Schilling, Maguncia ²1959.

Dassmann, Ernst, *Sündenvergebung durch Taufe, Busse und Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst,* MBTh 36, Münster 1973.
—, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung,* MBTh 29, Münster 1965.

Dörries, Hermann, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins,* AAWG. PH 3,34 Gotinga 1954.
—, *De spiritu sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas,* AAWG. PH 3,39, Gotinga 1956.

Durchrow, Ulrich, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre* FBESG 25, Stuttgart 1970.

Elert, Werner, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens,* Berlín 1954.

—, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte,* Berlín 1957.

Fischer, Joseph, *Die Völkerwanderung im Urteil der Zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller Galliens unter Einbeziehung des heiligen Augustinus,* Heidelberg 1948.

Flasch, Kurt, *Augustin, Einführung in sein Denken,* Stuttgart 1980.

Frank, Karl Suso, Ἀγγελιχὸς βίος. *Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum «engelgleichen Leben» im frühen Mönchtum,* BGAM 26, Münster 1964.
—(dir.), *Askese und Mönchtum in der Alten Kirche,* WdF 409, Darmstadt 1975.

Gahbauer, Ferdinand, *Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon,* ÖC 35, Würzburgo 1984.

Girardet, Klaus M., *Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313-315) und zum Prozess des Athanasius von Alexandrien (328-346),* Ant. I, 21, Bonn 1975.

Grasmück, Ernst Ludwig, *Coercitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit,* BHF 22, Bonn 1964.

Greshake, Gisbert, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius,* Maguncia 1972. Grillmeier, Alois, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451),* Friburgo-Basilea-Viena ²1982.

Grillmeier, Alois - Bacht, Heinrich (dirs.), *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart,* 3 vols., Würzburgo ⁴1973.

Grimm, Bernhard, *Untersuchungen zur sozialen Stellung der frühen Christen in der römischen Gesellschaft,* Bamberg 1975.

Haendler, Gert, *Die abendländische Kirche im Zeitalter der Völkerwanderung,* Berlín 1980.

Harnack, Adolf von, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten,* Leipzig ⁴1924.

Hauschild, Wolf-Dieter, *Gottes Geist und der Mensch. Studien zur frühchristlichen Pneumatologie,* BEvTH 63, Munich 1972.

Helmer, Siegfried, *Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes,* Bonn 1962 (tesis doctoral).

Hertling, Ludwig, *Communnio und Primat,* US 17 (1962), 91-125.

Hübner, Reinhard M., *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa, Untersuchungen zum Ursprung der »Physischen« Erlösungslehre,* PhP 2, Leiden 1974.

Jungmann, Josef Andreas, *Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Grossen,* Friburgo (Suiza) 1967.

Kee, Howard Clark, *Das frühe Christentum in soziologischer Sicht. Methoden und Anstösse,* trad. alem. de M. Mühlenberg, UTB 1218, Gotinga 1982.

Kelly, John Norman Davidson, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie,* trad. de la 3.ª ed. inglesa por M. Ritter, Gotinga 1972.

Kertelge, Karl (dir.), *Das kirchliche Amt im Neuen Testament,* WdF 439, Darmstadt 1977.

Klein, Richard (dir.), *Das frühe Christentum im römischen Staat,* WdF 267, Darmstadt 1971.

Klevinghaus, Johannes, *Die theologische Stellung der Apostolischen Väter zur alttestamentlichen Offenbarung,* Gütersloh 1948.

Kötting, Bernhard, *Christentum und heidnische Opposition in Rom am Ende des 4. Jahrhunderts,* Schriften der Ges. z. Förderung d. westfäl. Wilhelms-Universität zu Münster 46, Münster 1961.
—, *Peregrinado religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche,* FVK 33/34/35, Münster ²1980.

Kraft, Heinz, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung,* BHTh 20, Tubinga 1955.

—, *Die Entstehung des Christentums,* Darmstadt 1981. Kretschmar, Georg, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche,* Leit, V, Kassel 1966.
—, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie,* BHTh 21, Tubinga 1956.

Kriegbaum, Bernhard, *Die Vorgeschichte des Donatismus. Die afrikanische Sicht der «traditio» und ihre Bedeutung für die innerkirchliche Kommunikation,* Innsbruck 1986.

Maier, Johann, *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike,* Darmstadt 1982.

Marrou, Henri-Irénée, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung,* trad. Del francés por L. Wirth-Poelchau, Paderborn-Munich-Viena-Zurich 1982.

Marschall, Werner, *Karthago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum Apostolischen Stuhl in Rom,* PuP 1, Stuttgart 1971.

Moreau, Jacques, *Die Christenverfolgung im römischen Reich,* AWR 2, Berlín 1961.

Mühlenberg, Ekkehard, *Apollinaris von Laodicea,* FKDG 23, Gotinga 1969.

Nestle, Wilhelm, *Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum,* ARW 37 (1941), 51-100.

Pannenberg, Wolfhart, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie,* en *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze,* Gotinga [3]1979, 296-346.

Pesch, Rudolf, *Simon-Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi,* PuP 15, Stuttgart 1980.

Poschmann, Bernhard, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung,* Theoph. 1, Bonn 1940.

Rahner, Hugo, *Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung,* Munich 1961.

Ricken, Friedo, *Die Logoslehre des Eusebios von Caesarea und der Mittelplatonismus,* ThPh 42 (1967), 341-358.
—, *Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus,* ThPh 44 (1969), 321-341.

Ritter, Adolf Martin, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des 2. Ökumenischen Konzils,* FKDG 15, Gotinga 1965.

Rudolph, Kurt (dir.), *Gnosis und Gnostizismus,* WdF 262, Darmstadt 1975.

Ruhbach, Gerhard (dir.), *Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende,* WdF 306, Darmstadt 1976.

Speigl, Jakob, *Der römische Staat und die Christen. Staat und Kirche von Domitian bis Commodus,* Amsterdam 1970.

Stockmeier, Peter, *Leo I. des Grossen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik,* MThSt I 14, Munich 1959.
—, *Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus. Ein Beitrag zum Verständnis des Kreuzes im 4. Jahrhundert,* TThSt 18, Tréveris 1966.
—, *Glaube und Religion in der frühen Kirche,* Friburgo-Basilea-Viena 1973.
—, *Glaube und Kultur, Studien zur Begegnung von Christentum und Antike,*
Düsseldorf 1983.

Straub, Johannes, *Vom Herrscherideal in der Spätantike,* Darmstadt 1964 (reim.).

Tengström, Emin, *Donatisten und Katholiken. Soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung,* SGLG 18, Góteborg 1964.

Völker, Walther, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus,* TU 57, Berlín-Leipzig 1952.

Vogt, Hermann Josef, *Das Kirchenverständnis des Origenes,* BoBKG 4, Colonia-Viena 1974.

Vogt, Joseph, *Constantin der Grosse und sein Jahrhundert,* Menschen und Mächte 3, Munich [3]1973.

—, *Zur Religiosität der Christenverfolger im Römischen Reich,* SHAW. PH 1962, 1, Heidelberg 1962.

Waldmüller, Lothar, *Die ersten Begegnungen der Slawen mit dem Christentum und den christlichen Völkern vom VI. bis VIII. Jahrhundert. Die Slawen zwischen Byzanz und Abendland,* Enzyklopädie der Byzantinistik 51, Amsterdam 1976.

Wermehnger, Otto, *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432,* PuP 7, Stuttgart 1975.

Wickert, Ulrich, *Sacramentum unitatis. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian,* BZNW 41, Berlín 1971.

Widengren, Geo, *Mani und der Manichäismus,* Stuttgart 1961.

Windisch, Hans, *Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes,* Tubinga 1908.

b) *Edad media*

Altaner, Berthold, *Die Dominikanermission des 13. Jahrhunderts,* Habelschwerdt 1924.

Andreas, Willy, *Deutschland vor der Reformation. Eine Zeitenwende,* Stuttgart [6]1959.

Bäumer, Remigius (dir.), *Von Konstanz nach Trient. Festgabe für A. Franzen. Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum,* Paderborn 1972.
—, *Das Konstanzer Konzil,* Darmstadt 1977 (Wege der Forschung 415).
— (dir.), *Die Entwicklung des Konziliarismus. Werden und Nachwirken der konziliaren Idee,* Darmstadt 1976 (Wege der Forschung 279).
—, *Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts,* Münster 1971 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 100).

Beck, Hans G., *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich,* Gotinga 1960 (Die Kirche in ihrer Geschichte, vol. 1, cuaderno D, parte I.[1]).

Benz, Ernst, *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation,* Stuttgart 1934.

Blumenthal, Uta R., *Der Investiturstreit,* Stuttgart 1982 (Urban-Taschenbücher 335).

Borst, Arno, *Mönche am Bodensee 610-1525,* Sigmaringa 1978.
—, *Lebensformen im Mittelalter,* Francfort-Berlín-Viena 1979 (Ullstein-Taschenbücher 34004).

Bosl, Karl, *Europa im Mittelalter. Weltgeschichte eines Jahrtausends,* Bayreuth [2]1978.

Dannenbauer, Heinrich, *Grundlagen der mittelalterlichen Welt,* Stuttgart 1958.

Dempf, Aloys, *Sacrum imperium. Geschichts- und Staatstheologie des Mittelalters und der politischen Renaissance,* Munich 1929.

Dvornik, Franz, *Byzanz und der römische Primat,* Stuttgart 1966.

Eder, Karl, *Deutsche Geisteswende zwiscben Mittelalter und Neuzeit,* Salzburgo-Leipzig 1937 (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen 8).

Eichmann, Eduard, *Die Kaiserkrönung im Abendland. Ein Beitrag zur Geistes-geschichte des Mittelalters mit besonderer Berücksichtigung des kirchlichen Rechts, der Liturgie und der Kirchenpolitik, 2* vols., Würzburgo 1942.

Erbstösser, Martin, *Ketzer im Mittelalter,* Stuttgart 1984.

Erdmann, Carl, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens,* Stuttgart 1935 (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 6), 1955 (reimpr.).

Fichtenau, Heinrich, *Grundzüge der Geschichte des Mittelalters,* Viena 1948 (Universum-Bibliothek des Wissens 23).
—, *Askese und Laster. In der Anschauung des Mittelalters,* Viena 1948.

Frank, Isnard W., *Kirchengeschichte des Mittelalters,* Düsseldorf 1984.

Frank, Karl S., *Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums,* Darmstadt 1975.

Franzen, August - Müller, Wolfgang (dirs.), *Das Konzil von Konstanz. Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie,* Friburgo-Basilea-Viena 1964.

Gebhardt, Bruno, *Die gravamina der deutschen Nation gegen den römischen Hof. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Reformation,* Breslau [2]1985.

Génicot, L., *Das Mittelalter. Geschichte und Vermächtnis,* Graz 1957 (título de la ed. original francesa: *Les lignes de faîte du moyen âge).*
—, *Geistliches Leben im Mittelalter,* Aschaffenburg 1959 (Der Christ in der Welt 8,4) (título de la ed. original francesa: *La spiritualité médiévale).*

Gill, Joseph, *Von Lyon nach Florenz,* en *Handbuch der Ostkircbenkunde,* dir. por E. v. Ivánka, J. Tyciak y P. Wiertz, Düsseldorf 1971, p. 50-78.
—, *Konstanz und Basel-Florenz,* Maguncia 1968 (Geschichte der ökumenischen Konzilien 9).

Goez, Werner, *Translatio Imperii,* Tubinga 1958.

Goldammer, Kurt, *Kirchliche Kunst im Mittelalter,* Gotinga 1969 (Die Kirche in ihrer Geschichte, vol. 2, cuaderno G, parte 2.ª, p. 183-219).

Grundmann, Herbert, *Ketzergeschichte des Mittelalters,* Gotinga 1966 (Die Kirche in ihrer Geschichte, vol. 2, cuaderno G, parte 1ª.).
—, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter,* Darmstadt [3]1970, Haendler, Gert, *Geschichte des Frühmittelalters und der Germanenmission,* Gotinga 1961 (Die Kirche in ihrer Geschichte, vol. 2, cuaderno E, p. 1-73).

Hallinger, Kassius, *Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter, 2* vols., Roma 1950-1951 (reimpr. 1972).

Hammes, Manfred, *Hexenwahn und Hexenprozesse,* Francfort 1977 (Fischer-Taschenbücher 1818).

Hampe, Karl, *Das Hochmittelalter. Geschichte des Abendlandes von 900 bis 1250,* Münster-Colonia [4]1953.

Hoffmann, Hartmut, *Gottesfriede und Treuga Dei,* Stuttgart 1964.

Huizinga, Johan, *Herbst des Mittelalters,* Stuttgart [10]1969; trad. cast., *El otoño de la edad media,* Alianza, Madrid [5]1984.

—, *Europäischer Humanismus. Erasmus,* Reinbek-Hamburgo 1962 (Rowohlt Deutsche Enzyklopädie 78).

Iserloh, Erwin, *Charisma und Institution im Leben der Kirche. Dargestellt an Franz von Assisi und der Armutsbewegung seiner Zeit,* Wiesbaden 1977 (Institut f. Europ. Geschichte Mainz, Vortráge 69).

Lambert, Malcolm D., *Ketzerei im Mittelalter. Häresien von Bogumil bis Hus,*Munich 1977 (título de la ed. original inglesa: *Medieval heresy. Popular movements from Bogomil to Hus).*

Laudage, Johannes, *Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert,* Colonia 1984 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 22).

Leclercq, Jacques, *S. Bernard et l'esprit cistercien,* París 1966.

Lemmens, Leonhard, *Die Heidenmission des Spätmittelalters,* Münster 1915. —, *Geschichte der Franziskanermissionen,* Munich 1929.

Lortz, Joseph, *Zur Problematik der kirchlichen Missstände im Spdtmittelalter,* Tréveris 1950.

Mayer, Hans E., *Geschichte der Kreuzzüge,* Stuttgart 1965 (Urban Bücher 86).

Meyer, Otto - Klauser, Renate, *Clavis mediaevalis. Kleines Wörterbuch der Mittelalterforschung,* Wiesbaden 1962.

Moeller, Bernd, *Spätmittelalter,* Gotinga 1966 (Die Kirche in ihrer Geschichte, vol. 2, cuaderno H, parte 1ª).

Mollat, Michel, *Die Armen im Mittelalter,* Munich 1984 (título de la ed. original francesa: *Les pauvres au moyen âge).*

Oediger, Friedrich W., *Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter,* Leiden 1953 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 2).

Phidas, Vlasios, *Der theologische Dialog der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche vom Schisma bis zur Eroberung Konstantinopels (1045-1453),* Atenas 1977 (en griego).

Prinz, Friedrich (dir.), *Mönchtum und Gesellschaft im Frühen Mittelalter,* Darmstadt 1976 (Wege der Forschung 312).

Richter, Helmut (dir.), *Cluny. Beiträge zu Gestalt und Wirkung der cluniazensischen Reform,* Darmstadt 1975 (Wege der Forschung 241).

Roberg, Burkhard, *Die Union zwischen der griechischen und lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon,* Bonn 1964.

Rosenberg, A., *Joachim von Fiore. Das Reich des Heiligen Geistes,* Munich-Planegg 1955 (Dokumente religiöser Erfahrung).

Rost, Hans, *Die Bibel im Mittelalter. Beitrdge zur Geschichte und Bibliographie der Bibel,* Augsburgo 1939.

Santifaller, Leo, *Zur Geschichte des ottonischsalischen Reichskirchensystems,* Viena 1954 (Sitzungsber. der ósterr. Akademie der Wissenschaften 229, 1. Abh., Phil-hist. Klasse).

Schieffer, Theodor, *Cluniacensische oder gorzische Reformbewegung?,* «Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte» 4 (1952), 24-44.
—, W*infrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas,* Friburgo de Brisg. 1954.

Schmidt, Martin A., *Scholastik,* Gotinga 1969 (Die Kirche in ihrer Geschichte, vol. 2, cuaderno G, parte 2.ª, p. 67-181).

Schneider, Martin, *Europäisches Waldensertum im 13. und 14. Jahrhundert. Gemeinschaftsform, Frömmigkeit, sozialer Hintergrund,* Berlín 1981 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 51).

Schreiber, Georg, *Gemeinschaften des Mittelalters. Recht und Verfassung, Kult und Frömmigkeit,* Münster 1948 (Schreiber, Gesammelte Abhandlungen 1).

Schubert, Hans v., *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter. Ein Handbuch,* Tubinga 1921, 1962 (reimpr.).

Seibt, Ferdinand, *Jan Hus. Das Konstanzer Gericht im Urteil der Geschichte* (conferencia), Miesbach 1972 (Carl-Friedrich-v.-Siemens-Stiftung, Themen 15).

Seiferth, Wolfgang, *Synagoge und Kirche im Mittelalter,* Munich 1964.

Sprenger, Jakob - Institoris, Heinrich, *Der Hexenhammer (Malleus maleficarum);* trad. del latín e introd. de J.W.R. Schmidt, Munich 1982 (dtv-Bibliothek 6121).

Stöckl, Günther, *Geschichte der Slavenmission,* Gotinga 1961 (Die Kirche in ihrer Geschichte, vol. 2, cuaderno E, p. 75-91).

Stüber, Karl, *Commendatio animae. Sterben im Mittelalter,* Berna-Francfort 1976 (Geist und Werk der Zeiten 48).

Tumler, Marian, *Der Deutsche Orden im Werden, Wachsen und Wirken bis 1400. Mit einem Abriss der Geschichte des Ordens von 1400 bis zur neuesten Zeit,* Viena 1955.

Vat, Odulphus van der, *Die Anfänge der Franziskanermission im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts,* Werl 1934.

Veit, Ludwig A., *Volksfrommes Brauchtum und Kirche im Mittelalter,* Friburgo de Brisg. 1936.

Vischer, Lukas (dir.), *Geist Gottes - Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse,* Francfort 1981 (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 39).

Vries, Wilhelm de, *Orthodoxie und Katholizismus, Gegensatz oder Ergänzung,* Friburgo de Brisg. 1965.

Waas, Adolf, *Geschichte der Kreuzzüge, 2* vols., Friburgo de Brisg. 1956.
—, *Der Mensch im deutschen Mittelalter,* Graz 1964.

Wendelborn, Gert, *Gott und Geschichte. Joachim von Fiore und die Hoffnung der Christenheit,* Leipzig 1974.

Werminghoff, Albert, *Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter,* vol. 1, Hannover 1905.

Winkler, Gerhard B., *Erasmus von Rotterdam und die Einleitungsschriften zum Neuen Testament. Formale Strukturen und theologischer Sinn,* Münster 1974 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 108).

Wollasch, Joachim (dir.), *Cluny im 10. und 11. Jahrhundert,* Gotinga 1967 (Historische Texte. Mittelalter 6).

Ziegeler, Wolfgang, *Möglichkeiten der Kritik am Hexen- und Zauberwesen im ausgehenden Mittelalter. Zeitgenössische Stimmen und ihre Zugehörigkeit,* Colonia [2]1983 (Kollektive Einstellungen und sozialer Wandel im Mittelalter 2).

Zimmermann, Harald, *Papstabsetzungen des Mittelalters,* Graz 1968.
—, *Das dunkle Jahrhundert,* Graz 1971.
—, *Der Canossagang von 1077. Wirkungen und Wirklichkeit,* Wiesbaden 1975.

c) *Edad moderna*

Aldea, Quintín - Cárdenas, Eduardo (dirs.), *La Iglesia del siglo XX en España, Portugal y América Latina,* vol. 10 del *Manual de historia de la Iglesia,* dir. por H. Jedin, Herder, Barcelona 1987.

Aubert, Roger, *Vaticanum I,* Maguncia 1965.

Bornkamm, Heinrich, *Martin Luther in der Mitte des Lebens,* Gotinga 1979.

Brandi, Karl, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation,* Munich [3]1960.

Bucsay, Mihály, *Der Protestantismus in Ungarn 1521-1978. Ungarns Reformationskirchen in Geschichte und Gegenwart* (Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte, 1.ª serie, vol. III/1-2), Viena-Colonia-Graz 1977 y 1979.

Butler, Cuthbert - Lang, Hugo, *Das Vatikanische Konzil,* Munich 1933 (reimp. 1961).

Cognet, Louis, *Le jansénisme,* París 1961.

Conzemius, Viktor, *Katholizismus ohne Rom,* Zurich 1969.

Elton, G.R., *England und die oberdeutsche Reform,* «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 89 (1978), 3-11.

Gäbler, Ulrich, *Huldrych Zwingli im 20. Jahrhundert. Forschungsbericht,* Zurich 1975.

Glazik, Josef, *Päpstliche Rundschreiben über die Mission von Leo XIII. bis Johannes XXIII.,* Münsterschwarzach 1961.

Hales, E(dward), E.Y., *Pius IX. Europäische Politik und Religiön im 19. Jahrhundert,* Graz 1957.

Hales, Edward, *The catholic Church in the modern world,* Nueva York ^{2}1960.

Hassinger, Erich, *Das Werden des neuzeitlichen Europa (1300-1600),* Braunschweig ^{2}1964.

Hermelink, Heinrich, *Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart,* 3 vols., Stuttgart 1951-1955.

Heyer, Friedrich, *Die katholische Kirche vom Westfälischen Frieden bis zum Ersten Vatikanischen Konzil* (Die Kirche in ihrer Geschichte, vol. 4, cuaderno N 1, dir. por Schmidt Kurt Dietrich y Wolf Ernst), Gotinga 1963.

Hughes, Philip, *The Reformation in England,* 3 vols., Londres 1950-1954.

Imhof, Arthur Erwin, *Grundzüge der Nordischen Geschichte* (Grundzüge 19), Darmstadt 1970.

Immenkötter, Herbert, *Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530* (CCath, vol. 33), Münster ^{2}1980.

Iserloh, Erwin, *Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriss,* Paderborn 1980.

Jedin, Hubert, *Katholische Reform oder Gegenreformation?,* Lucerna 1946.
—, *Geschichte des Konzils von Trient,* 4 vols., Friburgo de Brisg. 1951-1975.
—, *Weltmission und Kolonialismus: Kirche des Glaubens - Kirche der Geschichte. Ausgew. Aufsätze* I, Francfort 1966, 95-508.

Klostermann, Ferdinand - Kriegl, Hans - Mauer, Otto - Weinzierl, Erika, *Kirche in Österreich 1918-1965, 2* vols., Viena 1966-1967.

Köhler, Walther, *Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen, 2* vols., Leipzig 1924; Gütersloh 1953.

Kremsmair, Josef, *Der Weg zum österreichischen Konkordat von 1933/34,* Viena 1980.

Krumwiede, Hans-Walter, *Geschichte des Christentums,* vol. 3, *Neuzeit: 17. bis 20. Jahrhundert* (Theologische Wissenschaft, 8), Stuttgart 1977.

Laures Johannes, *Geschichte der katholischen Kirche in Japan,* Kaldenkirchen 1956.

Lehmann, Hartmann, *Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot,* Stuttgart 1980.

Liebmann, Maximilian, *Kardinal Innitzer und der Anschluss* (Grazer Beiträge zur Theologiegeschichte und kirchlichen Zeitgeschichte, 1), Graz 1982.

Lindhardt, Paul Georg, *Skandinavische Kirchengeschichte seit dem 16. Jahrhundert* (Die Kirche in ihrer Geschichte, vol. 3, cuaderno M 3, dir. por Bernd Moeller), Gotinga 1982.

Lohse, Bernhard, *Der Durchhruch der Reformatorischen Erkenntnis bei Luther,* Darmstadt 1968.

Loome, Thomas Michael, *Liberal Catholicism - Reform Catholicism - Modernism* (Tübinger Theologische Studien, 14), Maguncia 1979.

Lortz, Joseph, *Die Reformation in Deutschland, 2* vols., Friburgo de Brisg. ^{4}1962.

Lutz, Heinrich, *Reformation und Gegenreformation,* Munich 1979.

Maass, Ferdinand, *Der Josephinismus. Quellen zu semer Geschichte in Österreich 1760-1790* (Fontes rerum Austriacarum, 11/71-75), 5 vols., Viena 1951-1961.

Maron, Gottfried, *Die römisch-katholische Kirche von 1870 bis 1970* (Die Kirche in ihrer Geschichte, vol. 4, cuaderno N 1, dir. por Kurt Dietrich Schmidt y Ernst Wolf), Gotinga 1972.

Midgaard, John, *Eine kurze Geschichte Norwegens,* Oslo [4]1980.

Niesel, Wilhelm, *Calvin-Bibliographie 1901-1959,* Munich 1961.

Prien, Hans Jürgen, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika,* Gotinga 1978.

Reinerth, Karl, *Die Gründung der evangelischen Kirchen in Siebenbürgen* (Studia Transylvanica, 5), Colonia-Viena 1979.

Reinhard, Wolfgang, *Reformpapsttum zwischen Renaissance und Barock,* en *Reformatio Ecclesiae, Festschrift Erwin Iserloh,* Paderborn 1980, 779-796.

Richter, Karl, *Der böhmische Ständestaat im Zeitalter der deutschen Reformation (1472-1611),* en *Hdb. d. Gesch. d. böhm. Länder,* vol. 2, dir. por Karl Bosl, Stuttgart 1974, 99-195.

Scarisbrick, J.J., *Henry VIII.,* Londres 1968.

Schmidt, Kurt Dietrich, *Katholische Reform oder Gegenreformation?,* Limburg 1957.

Schmidt-Volkmar, Erich, *Der Kulturkampf in Deutschland 1871-1890,* Gotinga 1962.

Schnürer, Gustav, *Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit,* Paderborn 1937.
—, *Katholische Kirche und Kultur im 18. Jahrhundert,* Paderborn 1941.
Schöppe, Lothar, *Konkordate seit 1800,* Francfort 1964.

Scholder, Klaus, *Die Kirche im Dritten Reich,* vol. 1, Berlín 1977; vol. 2, Barmen-Roma 1985.

Schottenloher, Karl, *Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517-1585,* 6 vols., Stuttgart [2]1956-1958; vol. 7, *Das Schrifttum von 1938 bis 1960,* Stuttgart 1966.

Schurhammer, Georg, *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit,* I-II/1-3, Friburgo de Brisg. 1955-1973.

Schwaiger, Georg, *Geschichte der Papste im 20. Jahrhundert,* Munich 1968.

—, *Die Reformation in den nordischen Ländern,* Munich 1962.

Sehling, Emil, *Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts,* vols. 1-5, Leipzig 1902-1912; vols. 6ss, Tubinga 1955ss.

Specker, Johannes, *Die Missionsmethoden in Spanisch-Amerika im 16. Jh. Mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden,* Beckenried 1953.

Stasiewski, Bernhard, *Reformation und Gegenreformation in Polen. Neue Forschungsergebnisse* (KLK 18), Münster 1960.

Valjavec, Fritz, *Der Josephinismus. Zur geistigen Entwicklung Österreichs im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert,* Viena [2]1945.

Veit, Ludwig - Lehnhard, Andreas, *Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock,* Friburgo de Brisg. 1956.

Weber, Christoph, *Quellen und Studien zur Kurie und vatikanischen Politik unter Leo XIII.,* Tubinga 1973.

Winter, Eduard, *Der Josephinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus,* Berlín 1962.

Wolf, Gustav, *Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte,* 3 vols., Gotha 1915-1923 (reimpr., Nieuwkoop 1965).

Wolter, Hans, *Das Bekenntnis des Kaisers,* en *Der Reichstag zu Worms von 1521,* dir. por F. Reuter, Worms 1971, 222-236.
—, *Ignatius von Loyola und die reformatorische Bewegung im 16. Jh.,* en *Gegenreformation* (Wege der Forschung 311), dir. por Ernst Walter Zeeden, Darmstadt 1973.

Zeeden, Ernst Walter, *Die Entstehung der Konfessionen,* Munich 1965.
—, *Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums, 2* vols., Friburgo de Brisg. 1950, 1952.
—, *Das Zeitalter der Gegenreformation* (Herder Bücherei, 281), Friburgo de Brisg. 1967.
—, *Konfessionsbildung. Studien zu Reformation, Gegenreformation und katholischer Reform,* Stuttgart 1985.

Zinnhobler, Rudolf, *Heinrich VIII, und die Reformation in England,* «Theologischpraktische Quartalschrift» 118 (1970), 241-248.

LISTA DE LOS PAPAS

La presente lista de los papas ha sido confeccionada por Peter Stockmeier (edad antigua) y Josef Lenzenweger (edad media y edad moderna), a base principalmente de los dos artículos de Pietro Amato Frutaz en la *Enciclopedia cattolica (Antipapa,* t. I, 1483-1490; *Papa,* t. IX, 751-768). Además, ofrecieron valiosas sugerencias y complemento Karl Amon, Friedrich Schragl y Rudolf Zinnhobler.

Los nombres *entre paréntesis en cursiva* indican que se trata de personas que carecen de las notas características de los antipapas y que, de hecho, no ocasionaron un cisma. En la mayoría de los casos se trataba de simples aspirantes al papado.

Los nombres *en cursiva, pero no entre paréntesis,* designan antipapas en sentido estricto.

Por lo que se refiere a los papas del gran cisma de Occidente, nos ha parecido que la presentación sucesiva de las tres obediencias es la más neutral y objetiva.

Los signos de interrogación entre paréntesis indican que las fechas del pontificado de los papas en cuestión no son del todo seguras.

† 64(?)	Pedro
64-79(?)	Lino
79-91(?)	Anacleto (Cleto)
91-101(?)	Clemente I
101-105(?)	Evaristo
105-115(?)	Alejandro I
115-125(?)	Sixto I
125-136(?)	Telesforo
136-140(?)	Higinio
140-154(?)	Pío I
154-166	Aniceto
166-175	Sotero
175-189	Eleuterio
189-199	Víctor I
199-217	Ceferino
217-222	Calixto I
217-235	*Hipólito*
222-230	Urbano I
230-236	Ponciano
235-236	Antero
236-250	Fabiano
251-253	Cornelio
251-258	*Novaciano*
253-254	Lucio I
254-257	Esteban I
257-258	Sixto II
259-268	Dionisio
269-274	Félix I
275-283	Eutiquiano
283-296	Cayo
296-304	Marcelino
308-309	Marcelo I
309 ó 310	Eusebio
309 ó 310	*Heraclio*

311-314 Milcíades
314-335 Silvestre I
335-336 Julio I
337-352 Liberio
352-366 Marcos
355-365 Félix II
366-384 Dámaso I
366-367 Ursino
384-399 Siricio
399-401 Anastasio I

401-417 Inocencio I
417-418 Zósimo
418-422 Bonifacio I
418-419 Eulalio
422-432 Celestino I
432-440 Sixto III
440-461 León I
461-468 Hilario
468-483 Simplicio
483-492 Félix II (III)
492-496 Gelasio I
496-498 Anastasio II
498-514 Símaco
498, 501-507 Lorenzo

514-523 Hormisdas
523-526 Juan I
526-530 Félix III (IV)
530 Dióscoro
530-532 Bonifacio II
533-535 Juan II
536-537 Silverio
537-555 Vigilio
556-561 Pelagio I
561-574 Juan III
575-579 Benedicto I
579-590 Pelagio II
590-604 Gregorio I
604-606 Sabiniano

607 Bonifacio III
608-615 Bonifacio IV
615-618 Adeodato (Diosdado) I
619-625 Bonifacio V
625-638 Honorio I
640 Severiano
640-642 Juan IV
642-649 Teodoro I
649-655 Martín I
654, (655)-657 Eugenio I

657-672 Vitaliano
672-676 Adeodato II
676-678 Dono
678-681 Agatón
682-683 León II
684-685 Benedicto II
685-686 Juan V
(686 Pedro)
(686 Teodoro)
686-687 Conón
(687 Teodoro)
687-692 Pascual
687-701 Sergio I
701-705 Juan VI

705-707 Juan VII
708 Sisinio
708-715 Constantino (I)
715-731 Gregorio II
731-741 Gregorio III
741-752 Zacarías
752 Esteban (II)
752-757 Esteban II (III)
(757 Teofilacto)
757-767 Pablo I
767-768 Constantino II
(768 Felipe)
768-772 Esteban III (IV)
772-795 Adriano I

795-816	León III
816-817	Esteban IV (V)
817-824	Pascual I
824-827	Eugenio II
827	Valentín
827-844	Gregorio IV
(844	*Juan)*
844-847	Sergio II
847-855	León IV
855-858	Benedicto III
(853-855	*Anastasio)*
858-867	Nicolás I
(768	*Felipe)*
867-872	Adriano II
872-882	Juan VIII
882-884	Marino I (Martín II)
884-885	Adriano III
885-891	Esteban V (VI)
891-896	Formoso
896	Bonifacio VI
896-897	Esteban VI (VII)
897	Romano
897	Teodoro II
898-900	Juan IX
(898	*Sergio III)*
900-903	Benedicto IV
903-904	León V
903-904	*Cristóforo / Cristóbal*
904-911	Sergio III
911-913	Anastasio III
913-914	Landón
914-928	Juan X
928	León VI
928-931	Esteban VII (VIII)
931-935	Juan XI
936-939	León VII
939-942	Esteban VIII (IX)
942-946	Marino II (Martín III)
946-955	Agapito II
955-963	Juan XII
963-965	*León VIII*
964-965	Benedicto V
965-972	Juan XIII
973-974	Benedicto VI

974 *984-985*	*Bonifacio VII*
974-983	Benedicto VII
983-984	Juan XIV
985-996	Juan XV
996-999	Gregorio V
997-998	*Juan XVI*
999-1003	Silvestre II
1003	Juan XVII
1004-1009	Juan XVIII
1009-1012	Sergio IV
1012-1024	Benedicto VIII
1012	*Gregorio*
1024-1032	Juan XIX
1032-1045	Benedicto IX
1045	*Silvestre II*
1045-1046	Gregorio VI
1046-1047	Clemente II
1047-1048	*Benedicto IX* (2.ª vez)
1047-1048	Dámaso II
1049-1054	León IX
1055-1057	Víctor II
1057-1058	Esteban IX (x)
1058-1059	*Benedicto X*
1058-1061	Nicolás II
1061-1073	Alejandro II
1061-1072	*Honorio II*
1073-1085	Gregorio VII
1080-1100	*Clemente III*
1086-1087	Víctor III
1088-1099	Urbano II
1099-1118	Pascual II
1100	*Teodorico*
1102	*Alberto*
1105-1111	*Silvestre IV*
1118-1119	Gelasio II
1118-1121	*Gregorio VIII*
1119-1124	Calixto II
1124	Celestino (II)
1124-1130	Honorio II
1130-1143	Inocencio II
1130-1138	*Anacleto II*
1138	*Víctor IV*
1143-1144	Celestino II
1144-1145	Lucio II
1145-1153	Eugenio III

1153-1154	Anastasio IV
1154-1159	Adriano IV
1159-1181	Alejandro III
1159-1164	*Víctor IV*
1164-1168	*Pascual III*
1168-1178	*Calixto III*
1179-1180	*Inocencio III*
1181-1185	Lucio III
1185-1187	Urbano III
1187	Gregorio VIII
1187-1191	Clemente III
1191-1198	Celestino III
1198-1216	Inocencio III
1216-1227	Honorio III
1227-1241	Gregorio IX
1241	Celestino IV
1243-1254	Inocencio IV
1254-1261	Alejandro IV
1261-1264	Urbano IV
1264-1268	Clemente IV
1271-1276	Gregorio X
1276	Inocencio V
1276	Adriano V
1276-1277	Juan XXI
1277-1280	Nicolás III
1281-1285	Martín IV
1285-1287	Honorio IV
1288-1292	Nicolás IV
1294	Celestino V
1294-1303	Bonifacio VIII
1303-1304	Benedicto XI
1305-1314	Clemente V
1316-1334	Juan XXII
1328-1330	*Nicolás V*
1334-1342	Benedicto XII
1342-1352	Clemente VI
1352-1362	Inocencio VI
1362-1370	Urbano V
1370-1378	Gregorio XI

Obediencia romana

1378-1389	Urbano VI
1389-1404	Bonifacio IX
1404-1406	Inocencio VII
1406-1415	Gregorio XII

Obediencia aviñonense

1378-1394	Clemente VII
1394-1423	Benedicto XIII
1423-1429	*Clemente VIII*
1425-1430	*Benedicto XIV*

Obediencia pisana

1409-1410	Alejandro V
1410-1415	Juan XXIII
1417-1431	Martín V
1431-1447	Eugenio IV
1439-1449	*Félix V*
1447-1455	Nicolás V
1455-1458	Calixto III
1458-1464	Pío II
1464-1471	Pablo II
1471-1484	Sixto IV
1484-1492	Inocencio VIII
1492-1503	Alejandro VI
1503	Pío III
1503-1513	Julio II
1513-1521	León X
1522-1523	Adriano VI
1523-1534	Clemente VII
1534-1549	Pablo III
1550-1555	Julio III
1555	Marcelo II
1555-1559	Pablo IV
1559-1565	Pío IV
1566-1572	Pío V
1572-1585	Gregorio XIII
1585-1590	Sixto V
1590	Urbano VII
1590-1591	Gregorio XIV
1591	Inocencio IX
1592-1605	Clemente VIII
1605	León XI
1605-1621	Pablo V
1621-1623	Gregorio XV
1623-1644	Urbano VIII
1644-1655	Inocencio X
1655-1667	Alejandro VII
1667-1669	Clemente IX
1670-1676	Clemente X
1676-1689	Inocencio XI

1689-1691	Alejandro VIII	1829-1830	Pío VIII
1691-1700	Inocencio XII	1831-1846	Gregorio XVI
1700-1721	Clemente XI	1846-1878	Pío IX
1721-1724	Inocencio XIII	1878-1903	León XIII
1724-1730	Benedicto XIII	1903-1914	pío X
1730-1740	Clemente XII	1914-1922	Benedicto XV
1740-1758	Benedicto XIV	1922-1939	Pío XI
1758-1769	Clemente XIII	1939-1958	Pío XII
1769-1774	Clemente XIV	1958-1963	Juan XXIII
1775-1799	Pío VI	1963-1978	Pablo VI
1800-1823	Pío VII	1978	Juan Pablo I
1823-1829	León XII	1978-	Juan Pablo II

LOS AUTORES DE LA OBRA

Karl Amon

Nació en 1924 en Bad Aussee. Tras completar los estudios de enseñanza media y prestar por breve tiempo el servicio militar durante la segunda guerra mundial, estudió teología (1944-1948), desde el otoño de 1945 en la reabierta facultad de teología de la Universidad de Graz (vetada desde 1939). Fue ordenado de sacerdote en 1948 y se doctoró en 1953. Compaginando la actividad eclesial y ulteriores estudios en Graz y Viena, obtuvo la venia docente en 1959. En 1960 sucedió a Andreas Posch y pasó a ser profesor de historia de la Iglesia y de patrología en la Universidad de Graz. Sus investigaciones históricas han prestado atención especial a las instituciones eclesiásticas, la reforma, la espiritualidad y a la liturgia.

Publicaciones más importantes: *Die Steiermark vor der Glaubensspaltung* I, 1960; *Die Bischöfe von Graz-Seckau 1218-1968* (dir.), 1969; *Die Grazer Stadtpfarrer* (dir.), 1980; *Virgils Nachleben, Heiligsprechung und Kult,* en Sí. *Virgil, Missionar und Gelehrter,* 1985.

Josef Gelmi

Nació en 1937 en Cavalese (valle del Fleim), sur del Tirol. Hizo sus estudios de teología y filosofía en Brixen, siendo ordenado de sacerdote en 1961; estudió historia de la Iglesia en la Universidad Gregoriana de Roma; doctorado de teología. Desde 1973, profesor de historia de la Iglesia en la Escuela superior de filosofía y teología de Brixen. Desde 1982 ejerce la docencia en la Universidad de Innsbruck.

Publicaciones más importantes: *Das Staatssekretariat unter Benedikt XIV.,* 1975; *Die Päpste in Lebensbildern,* 1983 (trad. cast., *Los papas,* Herder, Barcelona 1986); *Die Brixener Bischöfe in der Geschichte Tirols,* 1984.

Grigorios Larentzakis

Es natural de Creta (Grecia), donde nació en 1942. Estudios: bachillerato y licenciatura de teología oriental en Constantinopla, doctorado en Tesalónica; teología católica en Salzburgo e Innsbruck, hasta la obtención del doctorado. Habilitación docente en Graz. Desde 1970 da

clases de teología oriental en la Facultad de teología católica de Graz; desde 1970 hasta 1975 ejerce también la docencia en la Facultad de teología católica de Viena. Es miembro, entre otras, de la Conferencia de Iglesias Europeas (Ginebra) y de Pro Oriente (Viena). Trabajos patrísticos y ecuménicos, monografías y artículos en revistas especializadas. Ha participado en organizaciones y centros de consulta ecuménicos como ponente, secretario de secciones, etc. (por ejemplo, en Bucarest, Moscú, Ginebra, Cardiff, etc.).

Principales publicaciones: *Einheit der Menschheit - Einheit der Kirche bei Athanasius. Vor- und nachchristliche Soteriologie und Ekklesiologie Bei Athanasius von Alexandrien* (Grazer Theologische Studien, 1), Graz ^{2}1981; *La Iglesia de Roma y su obispo. Las relaciones entre Oriente y Occidente según algunos puntos patrísticos (Ireneo, Basilio y Crisóstomo),* Analekta Blatadon 45, Tesalónica 1983 (en griego); *Ehe, Ehescheidung und Wiederverheiratung in der Orthodoxen Kirche,* ThPQ 125 (1977), 250 - 261; *Vielfalt in der Einheit aus der Sicht der Orthodoxen Kirche. Versuch einer Selbstdarstellung,* Ökumenisches Forum 8, Graz 1985, 65-87.

Josef Lenzenweger

Nació en 1916 en Klein-Reifling del Enns (Austria). Tras sus estudios de teología en Linz, fue ordenado de sacerdote en 1939; doctorado en teología en 1940; breve actividad pastoral; desde abril de 1940 hasta octubre de 1945 estuvo movilizado en el ejército y prisionero en Inglaterra; un año de actividad pastoral y clases de religión en un centro de segunda enseñanza en Wels y en la escuela media de trabajadores de Linz. Desde el semestre de invierno de 1948 ejerció la docencia en la Escuela superior de teología de Linz. Consiguió la venia docente en la Facultad de teología de la Universidad de Graz. Desde el semestre de invierno de 1965 es profesor ordinario de historia de la Iglesia (edad media y moderna) en Bochum (República Federal de Alemania). Desde el semestre de invierno de 1975 es profesor titular de historia de la Iglesia en la Universidad de Viena.

Publicaciones más importantes: *Berthold von Garsten,* 1959 (prepara una nueva edición); *Sancta María dell'Anima,* 1959; *Acta Pataviensia Austriaca,* vol. I, 1964.

Maximilian Liebmann

Nació en 1934 en Dillach, cerca de Graz. Estudios de segunda enseñanza en el gimnasio episcopal de Graz, estudio de teología en esa misma ciudad; doctorado en 1961; posteriormente, varios semestres de estudio de historia, profesor de religión en la enseñanza básica y media.

Desde el otoño de 1968 fue asistente en el Instituto de Historia de la Iglesia de Graz; consiguió la venia docente en 1977; desde 1979 es profesor de universidad; en 1982 fue nombrado director del Departamento de historia de la teología y de historia de la Iglesia contemporánea. Publicaciones más importantes: *Urbanus Rhegius und die Anfange der Reformation* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 117), 1980; *Kardinal Innitzer und der Anschluss* (Grazer Beiträge zur Theologiegeschichte und kirchlichen Zeitgeschichte, 1), 1982; *Der Papst - Fürst von Liechtenstein. Ein Vorschlag zur Lösung der Römischen Frage,* «Römische Quartalschrift» 79 (1984), 93-108.

Friedrich Schragl

Nacido en 1937 en Wolfpassing, cerca de Steinachkirchen/Forst. Cursa la enseñanza media en Seitenstetten; estudia filosofía y teología en St. Pölten. Se doctora en teología en 1969 en la Universidad de Viena. Ordenación sacerdotal en 1961, actividad pastoral, de 1970 a 1972 profesor extraordinario. Oyente en el Instituto para el estudio de la historia de Austria; desde 1971 profesor de historia de la Iglesia en St. Pölten.

Publicaciones más importantes: *Glaubensspaltung in Niederösterreich. Beiträge zur niederösterreichischen Kirchengeschichte,* Veröffentlichungen des Kirchenhistorischen Instituts der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien, 14, 1973.

Peter Stockmeier

Nació en 1925 en Hemhof, Baviera (República Federal de Alemania). Tras su movilización en el ejército estudia teología católica e historia en Munich y Freising. Fue ordenado de sacerdote en 1952 y se dedicó algunos años a la acción pastoral. En 1955 se doctora en teología en la Universidad de Munich. En 1958 ejerce la docencia en la Escuela superior de pedagogía de Munich-Pasing. En 1961 consigue la venia docente con el trabajo *Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus;* en 1964, profesor de historia de la Iglesia en la Facultad de teología de Tréveris; en 1966 es llamado a Tubinga para la cátedra de historia de la Iglesia antigua; en 1960 es llamado a la Facultad de teología católica de la Universidad de Munich como profesor ordinario de historia de la Iglesia (edad antigua), patrología y arqueología cristiana. Numerosas publicaciones en el campo de la Iglesia antigua.

Publicaciones más importantes: *Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus,* 1966; *Glaube und Religion in der frühen Kirche,* 1973; *Glaube und Kultur. Studien zur Begegnung von Christentum und Antike,* 1983.

Gerhard Winkler

Nace en 1931 en Wilhering (Austria); reválida en 1950, en Linz; entra en la fundación Wilhering; ordenado de sacerdote en 1955; se doctora en teología en 1956 en Viena. M.A. por Notre Dame (USA) en 1959, examen de licenciatura de alemán e inglés en 1960; se doctora en filosofía en 1960; trabaja en un colegio hasta 1969 (ó 1975). En 1972 consigue la venia docente para historia de la Iglesia en Bochum; profesor ordinario de teología histórica en Ratisbona (1974-1983), y en Salzburgo desde 1983.

Publicaciones más importantes: El volumen 3 de *Erasmus-Studienausgabe,* dir. por Werner Welzig, 1967; *Erasmus von Rotterdam und die Einleitungs-schriften zum Neuen Testament,* 1974 (= RST 108).

Rudolf Zinnhobler

Nacido en 1931; examen de madurez (reválida) en Wels en 1951; estudia teología en Linz; ordenación sacerdotal en 1955; dos años como coadjutor; en 1957 se doctora en teología en Graz; posteriormente estudia germanística y anglística en Viena, Londres, Graz e Innsbruck. Desde 1964, profesor de alemán e inglés en el Kollegium Petrinum de Linz; en 1968 consigue la venia docente en historia de la Iglesia en Graz; en 1969 se convierte en profesor ordinario de historia de la Iglesia en la Escuela superior de teología católica de Linz, presidente del Instituto de historia de la Iglesia y de historia diocesana; director del archivo diocesano; redactor jefe de la revista trimestral dedicada a teología práctica.

Principales publicaciones: *Die Passauer Bistumsmatrikeln,* 3 volúmenes, 1972, 1976 y 1984; *Der heilige Wolfgang. Leben, Legende, Kult,* 1975; *Beiträge zur Geschichte des Bistums Linz,* ^{2}1978; *Der heilige Severin. Sein Leben und seine Verehrung,* 1982; colaborador y responsable de varias obras colectivas.